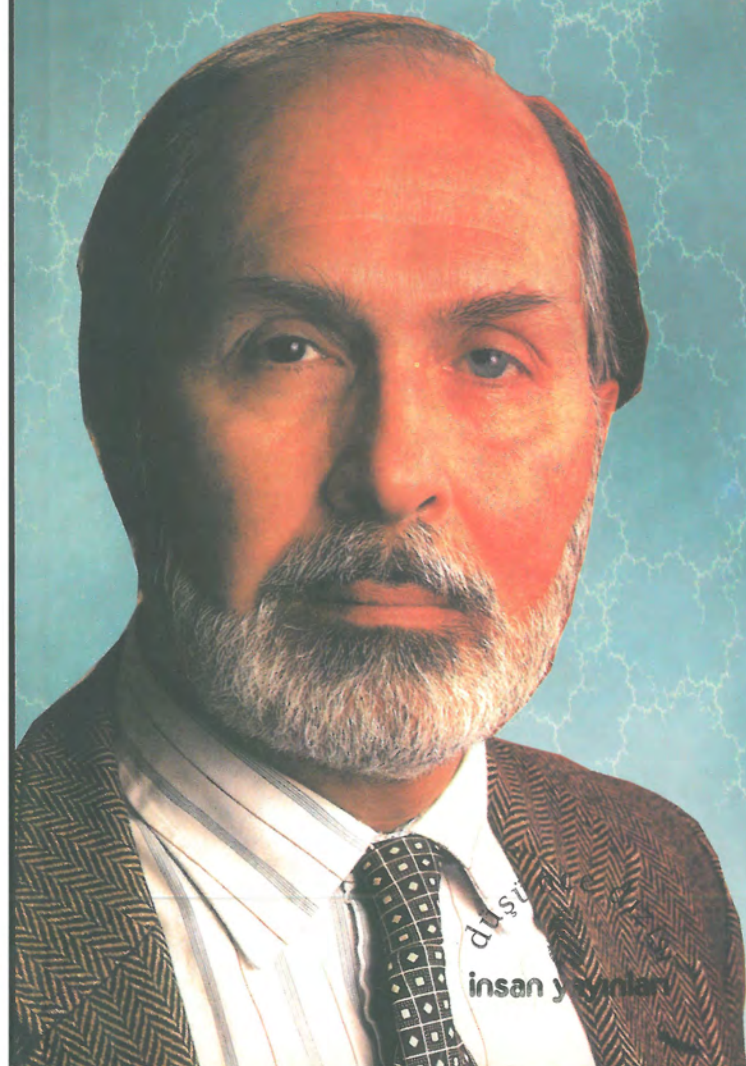
Makaleler II

Seyyid Hüseyin Nasr



insan yayınları: 229

düşünce: 53

makaleler 2 - seyyid hüseyn nasr
istanbul
temmuz 1997

ISBN 975–574-159-3

editör
ismail taşpınar

dizgi-içdüzen
insajans

kapak düzeni
yunus karaaslan

montaj
selman yıldırım

baskı–cilt
çalış ofset

kapak baskı
emirler

insan yayınları
keresteciler sitesi,mehmet akif cad.,
kestane sk., no:1, merter, istanbul
tel: (0212) 642 74 84 - 507 10 93
fax: (0212) 5554 62 07

MAKALELER
2

SEYYİD HÜSEYİN NASR

Çeviren
Şehabeddin Yalçın

insan yayınları

SEYYİD HÜSEYİN NASR

1933 yılında Tahran'da doğdu. Yüksek öğrenimini ABD'de, Massachusette Institute of Technology'de fizik dalında yaptı. Harvard Üniversitesi'nde bilim tarihi alanında doktora yaptıktan sonra 1958 yılında İran'a döndü. Bir süre Tahran Üniversitesi'nde felsefe ve bilim tarihi profesörlüğünde bulundu. 1962-1965 yılları arasında Harvard'da bilim tarihi dersleri verdi. 1972 yılında Tahran Üniversitesi rektörlüğüne getirildi. Halen ABD'de George Town Üniversitesi'nde İslâm araştırmaları profesörü olarak görev yapmaktadır.

Nasr'ın birçoğu yayınevimiz tarafından olmak üzere Türkçe'ye çevrilen kitapları şunlardır: *İnsan ve Tabiat* (Çev.Nabi Avcı, Yeryüzü Yayınları, İst. 1982); *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı* (Çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İst. 1984); *Üç Müslüman Bilge* (Çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İst. 1985); *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş* (Çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İst. 1985); *İslâm'da İdealler ve Gerçekler* (Çev. Ahmet Özel, Akabe Yayınları, İst. 1985); *Batı Felsefeleri ve İslâm* (Çev. Selahaddin Ayaz, Bir yayıncılık, İst. 1985); *İslâm'da Düşünce ve Hayat* (Çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yayınları, İst, 1988); *Felsefe, Edebiyat ve Güzel Sanatlar* (Çev. Hayriye Yıldız, Akabe Yayınları, İst. 1988); *İslâm ve İlim* (Çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İst. 1989) *Modern Dünyada Geleneksel İslâm* (Çev. Savaş Şafak Barkçın-Hüsamettin Aslan, İnsan Yayınları, İst. 1989) *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet* (Çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İst. 1990); *İslâm'da Bilim ve Medeniyet* (Çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İnsan Yayınları, İst. 1991) İslâm Sanatı ve Maneviyatı (Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İst. 1992) *Makaleler I* (Çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İst., 1995), *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı* (Çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, 1995), *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi* (Çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yayıncılık, İst., 1996)

İçindekiler

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

S.H. Nasr'dan çevirdiğimiz makalelerden meydana gelen Makaleler I adlı kitabın önsözünde de belirttiğimiz gibi Nasr'ın makaleleri İngilizce'de yayınlanır yayınlanmaz aynı anda Türkçe'ye de çevrilmektedir.

Hatta daha yayınlanmadan Türkçe'ye tercüme edilen makeleleri de bulunmaktadır. İşte yine yeni bir Nasr derlemesiyle karşınızdayız. Gerçi bu derlemedeki bazı makaleler yeni değil, ama konu bütünlüğü göz önünde bulundurularak buraya alınmıştır.

Bu eserde yer alan makeleler daha çok İslâm felsefesine ilişkin olup İslâm'ın düşünsel yönünü irdelemektedir. Bazı makaleler Farabî ve İbn Sînâ gibi büyük İslâm filozoflarının önemli yönlerinden bahsederken bazıları da geç dönem İran İslâm felsefesini -özellikle Molla Sadra ve okulu- konu almaktadır. Fakat bu kitapta felsefenin dışındaki alanları konu edinen makaleler de bulunmaktadır; örneğin İran'da biyoloji, tıp gibi bilimleri ve sanatı irdeleyen makaleler bunlardandır. Ama hepsinde benimsenen bakış açısı ve izlenen yöntem aynıdır; yani bu makaleler S.H. Nasr'ın diğer eserlerinde olduğu gibi "geleneksel" bir bakış açısıyla yazılmıştır.

Elinizdeki eser, içinde sıradan okuyucunun anlamakta zorlanabileceği birtakım terimler ve kavramlar barındırdığı için genel bir arka pla-

na ve çerçeveye sahip olmak için Nasr'ın diğer eserlerine başvurulabilir. Ama daha önce Nasr'ın bir ya da birden fazla eserini okuyanlar bu kitabı anlamakta hiç zorlanmayacaklardır. Titiz bir çeviriyle Türkçe'ye kazandırılan bu makaleler tartışmalı birçok konuya yeni bir bakışla yaklaşmaktadır. Söz konusu bakış açısı ne salt felsefidir ne de mistiktir; onu tanımlayabilecek en uygun terim belki de *irfan*dır. Evet kitabın yazarı, makaleleri irfanî bir bakışla yazdığını ifade etmekte ve bu bakış açısının günümüzde yeniden diriltilmeye muhtaç olduğunu vurgulamaktadır.

Son olarak, makalelerin tercüme edilmesinde ve okunmasında bazı terimler hususunda yol gösteren aziz dostum Celâl Türk'e veyine bu süreçte maddi ve manevî yardımlarını esirgemeyen değerli kardeşim Ali Özhan ve Hayri Tatlı'ya şükranlarımı sunarım.

Şahabeddin Yalçın
Temmuz 1997
Bebek, İstanbul

I. BÖLÜM

İSLÂM DÜŞÜNCESİ'NDE BİLİM, SANAT VE FELSEFE

MANEVİYAT VE BİLİM: BİRBİRİNE YAKLAŞIYORLAR MI, BİRBİRİNDEN UZAKLAŞIYORLAR MI?*

MANEVÎ ve fikrî alandan maddi alana kadar hemen her düzeyde çarpışma ve mücadele içinde olan bir dünyada barış ve huzur arayanlar, bunun için çoğu kez önce maneviyat ile bilimi uzlaştırmaya yönelmişlerdir. Gerçekten bugün bu türden çabaları hemen her yerde bulabilirsiniz; ancak bu çabaların çoğu iyi niyetli dahi olsa günümüz dümyasını daha da kaosun içine sürüklemiştir. Bunların ekseriyeti realiteye değil, duygusal tepkilere; açıklık ve kesinliğe değil müphem tanımlamalara dayanmaktadır. Ama duyulardan elde edilen bilgi ile vahiy, akıl veya aydınlanmadan gelen hikmeti birbirine karıştıran günümüz insanlığının içine düştüğü cehaleti ancak açık ve kesin tanımlar yok edebilir. Batı'da ve kullandıkları tanımların ve kavramların pek farkında olmayan Batılılaşmış Doğulular'da revaçta olan Yeni Çağ zihniyetinin bir özelliği olan bu bilim-maneviyat "harmonisi"nin kendisi, bugünün dünyasında kafaları karıştırmıştır.

Bugünün dünyasında tüm metafiziksel geleneklerin, özellikle Hint geleneklerinin, şiarı olan entellektüel titizlik ve açıklık, müphem ve karışık uzlaşmalara feda edilmiştir; bu da ipi yılan zannedecek kadar kafası karışmış insanların neden olduğu ahenksizliğe neden olmuştur.

*(Ekselansları Dalai Lama'nın altmışıncı doğum yıldönümü kutlama töreni için, Yeni Delhi, Temmuz 1995)

Din ile bilim ilişkisi meselesi —din teriminden rahatsız olanlar için manevîyat ile bilim ilişkisi meselesi— tabiatın ontolojik ve sembolik gerçekliğinin tefekkürüne değil de tabiat üstünde hükümranlık kurmaya dayanan bir tabiat biliminin yegane meşru bilgi formu olduğu bir dünyada son derece önemlidir. Bu bilgi türü kutsallaştırılmış ve mutlaklaştırılmış, bilim adamları da insan yaşamı ve onun anlamı konusunda otorite sahibi olan günümüz papazları durumuna gelmişlerdir. Öte yandan gerçek beşerî varoluşun içinde olanlar Ruh ve ruhanî arayışlarını devam ettirmekte ve modern bilimin uygulamalarının tehditleri bu arayışı kuvvetlendirmiştir. Bunu, son yıllarda bütün dünyada dinin yeniden canlandırılmasında ve "yerli" olsun egzotik olsun manevîyatların ve Doğulu öğretilerin en seküler Batılı toplumlarda bile gittikçe yaygınlaşmasında açıkça görebiliriz. Bu düşünceler ışığında bu yüzden yakınlaşma veya uzaklaşma meselesine girmeden önce bilim ve manevîyattan ne anladığımızı açıklığa kavuşturmak zorundayız.

Eğer İngilizce'deki mevcut bilim teriminin anlamı göz önüne alınırsa bilimi tanımlamak kolaydır. —Fransızca ve Almanca'da durum farklıdır; bu dillerde *science* ve *Wissenschaft* terimlerinin daha genel bir anlamı bulunmaktadır. İngilizce'de *bilim* terimi, empirik ve rasyonel (tecrübî ve akılcı) yöntemlere dayanan ve başka epistemolojik ve ontolojik öncüllere dayanan başka bilgi türlerini reddeden muayyen bir bilgi tarzıdır. Elbette İngilizce'de bile örneğin Çin, Hint, İslâm veya Budist biliminden söz ederiz; çünkü *scientia* teriminden türetilen öylesine temel bir terim olan bilim terimi pozitivistik, işlevsel, empirik veya rasyonalistik anlamlarıyla sınırlandırılamaz. Dolayısıyla, örneğin Çin veya İslâm biliminden bahsettiğimiz zaman bilim ile maneviyat arasındaki ilişki, İngilizce'deki anlamıyla sınırlı olan bilimin maneviyat ile olan ilişkisinden farklı olacaktır. Bu farklılığın sebebi, geleneksel bilimlerin modern bilimin kozmolojik ve epistemolojik ilkelerinden çok farklı olan kozmolojik ve epistemolojik ilkelere dayanmasıdır. Ancak biz burada bilimi, on yedinci yüzyılda Latin, İslâm ve Grek bilimlerine dayanarak vukû bulan Bilim Devrimi'nin ürünü olan sistematik doğa bilgisi ve metamatik ilmi olarak tanımlayacağız. Bu tanım, özellikle Hindistan'da yapılan bir konferans için gerçekten güzel bir tanım değildir; çünkü Doğulu olsun Batılı olsun bilginler geleneksel tabiat bilimleri ile maneviyat arasındaki ilişkiye çok az ilgi göstermişlerdir. Ancak buna rağmen bunalım bu alanda değil de bugün yerkürenin ekseriyetine yayılmış olan modern Batılı bilimsel dünya görüşü ile çeşitli dünya dinlerinin

bahçelerinde binlerce yıl boyunca yeşeren maneviyat arasında vukû bulan çatışmada bulunmaktadır.

Öte yandan maneviyatın tanımı, son yıllardaki kullanımından dolayı daha da problemli hale gelmiştir. Bu terimin Avrupa dillerinde kullanılışı yenidir; yani bu terim ilk olarak bir veya iki asır önce Katolik çevrelerde kullanılmıştır. Ancak son yıllarda yaygınlaşmıştır; bazen din yerine bazen de ona karşı olarak kullanılmıştır. Doğu dillerinde maneviyatı belirtmek için kullanılan sözcükler, genelde kelimenin etimolojisini yansıtılırlar. Örneğin Arapça'da *ruhaniyyet* terimi yaygın bir karşılık olarak kullanılmaktadır; bu terimin kökeni *ruh*tur. Öte yandan Ruh'u nesnel ve ontolojik bir gerçeklik olarak kabul etmeyen ve onu *nefs* (psyche) ile karıştıran modern dünyada maneviyat ne anlama gelebilir? Çoğu zaman bu kavram, muğlak bir anlam arayışı ve gaybın tecrübesi anlamında kullanılmaktadır; ama maneviyat düşünülürken Ruh'un bazı ilkelere göre ve ancak semavi olan büyük geleneklerde tezahür ettiği gerçeği unutulmaktadır. İncil'de geçen "*Ruh istediği yerde soluk alır*" ibaresi, söz konusu kuralı ispat eden istisnaya işaret eder.

Ruh'un gerçekliğine ilişkin geleneksel kıstaslar ve onun çeşitli geleneklerde —örneğin, Hinduizm, Budizm, Hıristiyanlık ve İslâm'da— tezahür etme kanunları inkâr edildiği zaman maneviyat (ruhaniyet) hem entellektüel boyutunu hem de kutsal karakterini yitirir. Bu durumda her şeye maneviyat adı verilebilir ve nefs (psyhchic) âlemi Ruh'un semavi âlemi ile karıştırılabilir; bundan doğan sözümona maneviyat da bilim dahil her şeyle uzlaştırılabilir. Dolayısıyla biz maneviyatı, geleneksel dinlerin, doğrudan tecrübe edilebilen ve zihnî kategorilerin ötesinde olmasına karşın anti-entellektüel olmayan ruhanî ve formsuz âlemle ilgili olan manevî ve batınî boyutudur. Eğer *akıl* (intellect) asıl ilk anlamında yani *intellectus* veya *buddhi* olarak değil— o zaman maneviyat ile aklı birbirinden ayırmak mümkün değildir.

Bilim ile maneviyat arasında bir yakınlaşmanın mı yoksa uzaklaşmanın mı bulunduğu meselesi, ancak eğer maneviyat tanımladığımız geleneksel anlamında anlaşılırsa —nefs ve hatta şeytanî âlemi bile içine alabilen muğlak bir şekilde tanımlanmazsa— ele alınmaya değer bir konum kesbedebilir. Şöyle ya da böyle biz maneviyatı geleneksel anlamında anlıyoruz; zira maneviyat hayalimizin alamayacağı kadar geniş bir alan olup Şankara'dan Eckhart'a, Rûmî'den Hönen'e, Milarepa'dan Chuang-Tzu'ya kadar birçok bilgeyi —tabiî bu arada Yahudilik, Zerdüştlük, Konfüçyüslük ve Şamanlık gibi diğer geleneklerin büyük ma-

neviyat üstadlarını da unutmamak gerekir— içine alır.

Maneviyatın bu tanımını gözönüne aldığımızda sorulacak ilk soru maneviyat ile bilimin ayrışma noktalarının neler olduğu sorusudur. Açıktır ki, ilk soru gerçekliğin ne olduğu sorusudur. Geleneksel maneviyatta *gerçeklik*, hem aşkın hem içkindir; hem ötelerde hem burdadır; fakat her durumda her türlü zihnî tasnif ve kavramlaştırmanın ötesindedir. Gerçekliği hiç kimse zihniyle kavrayamaz; çünkü o sınırsızdır. O, ancak varlığımızın merkezinde bulunan ve ilahî bir meleke olan *Akıl* (Intellect) ile bilinebilir. Nihaî gerçeklik, mutlak ve sonsuzdur; Hayr-ı Mahz'dır, yani tüm hayrın kaynağıdır. O, Varlığın-Ötesi'dir, ama aynı zamanda Varlığı meydana getirendir; Varlık da kozmik hiyerarşinin ve evrensel varoluş düzeylerinin kaynağıdır.

Öte yandan, bunun zıddına olarak modern bilim için gerçeklik — tabiî bu eğer hâlâ gerçeklikse— tecrübi olarak ispatlanabilen şeydir. Dolayısıyla empirik olarak ispatlanamayan diğer her şey modern bilime göre "bilimsel olarak" bilinemez, hatta bilimsel önem bile kazanamaz. Bu da onun var olmaması demektir. Hinduizm'in diliyle söylersek: Gerçek, Atman iken modern bilim, Mâyâ'nın —Budist dilinde samsarik— bilimidir; galaksilere kadar uzanması durumu değiştirmez. Gerçek, vahiy ve akıl kaynakları yoluyla buddhi'nin yardımıyla bilinir; ama modern bilim bu kaynakları yani vahiy ve aklı ve tabiî onlarla beraber metafiziksel ve kozmolojik hakikatleri reddetmiştir— kişisel olarak bunları kabul eden bilim adamları olabilir.

Hakiki maneviyat İlke ile İlke'nin tezahürleri, Atman ile mâyâ, Nirvana ile samsara, ez-Zât ile hicab —ki hicab yani perde İlahi İsim ve Sıfatların tecellilerini hem bizden gizler hem de bize açar— arasındaki farkın daima bilincinde olmuştur. Tüm geleneksel metafiziklerin temelinde aslında Mutlak ile izafi olan arasındaki ayırım ve izafi olanın Mutlak'ın ışığında bilineceği gerçeği yatmaktadır. Modern bilim, metafiziksel anlamda Mutlak'ı reddetmekle kozmik "illüzyonu" yani mâyâ'yı gerçeklik zannederek göreceli olanı mutlaklaştırmıştır. Onun en büyük hatası Budizm'in yanlış atıf dediği hatadır. Dolayısıyla bilimsel dünya görüşü, sadece Mutlak'ı reddetmekle kalmamakta aynı zamanda psikofiziksel, duyusal ve ölçülebilir olanın ötesindeki tüm varlık hiyerarşi ve düzeylerini de inkar etmektedir. Birçok bilim adamı, varlığın sırlarını mikroskop, teleskop veya bilgisayarla çözmeye çalışmaktadır. Modern teknolojinin şaşaasıyla kendinden geçmiş modern dünya bir diğer "evren sırrının" keşfini beklemektedir. Fakat yapılan keşifler genellikle saf

niceliksel bir tarzda görülen evrene niceliksel unsurların eklenmesi veya ondan niceliksel unsurların çıkartılmasının ötesine geçmez.

Elbette modern bilimin fiziksel gerçekliğin bazı yönlerine tekabül eden birtakım keşiflerinin metafiziksel ehemmiyeti bulunmaktadır. Zira gerçek olan her şey kendisinin ötesindeki bir gerçekliği işaret ettiği ölçüde gerçektir; evrendeki her şey —Mutlak Gerçeklik hariç— sembolıktir. Fakat bu hakikat, modern bilimin anlayabileceği birşey değildir; onu ancak bilim adamı olsun veya olmasın bir metafizikçi anlayabilir. Maneviyat ile modern bilimin ayrışması meselesini bitirmeden önce bir kez daha vurgulamalıyız ki hakiki maneviyat, Ruh'tan gelen bir vahye —değişmez ilkelere— dayanır. Modern bilimin de birtakım öncülleri bulunmaktadır; ama bu öncüller semavi değildir. Bilakis, onlar modern bilimin on yedinci yüzyıldan itibaren içinde geliştiği paradigmayı yaratan birtakım filozofların eserleridir. Tuhaf bir biçimde, modern bilimin belli bir dünya görüşüne ve fiziksel gerçeklik paradigmasına dayandığı gerçeğini ancak son yıllarda hiç değilse bazı çevreler kabul etmeye başlamıştır; fakat öte yandan insanların çoğu hâlâ din veya maneviyatın tabiatın gerçekliği konusunda inanca ve bazı varsayımlara dayandığını, bilimin ise us ve gözlemi temel aldığını iddia etmektedir. Gerçek odur ki, her ikisi de inanca dayanmakla birlikte dinin inandığı ilkeler hakikatı, bilimin inandığı ilkeler ise onun öncüllerini ve temel varsayımlarını temsil etmektedir. Aralarındaki en önemli fark, birinde öğretilerin değişmez İlahi Düzen'e, diğerinde doktrinlerin tamamı beşerî felsefelere dayanmasıdır. Bu beşerî felsefeler, beşerî düzeyi aşamadığı gibi insanüstü düzeyi inkar ederek insanı insan-altı düzeye düşürmek tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştır. İkisinin epistemolojileri, gerçeklik görüşleri ve öncülleri temelden farklı olduğu için bilim; alemin İlahi Kaynak'tan geldiğini, onun ilahi omega noktasının bulunduğunu, fiziksel alemin üzerinde manevî alemler bulunduğunu ve İbrahimî geleneğin ifadesiyle insan ruhunun ölümsüz olduğunu iddia etmemektedir. Dahası burada, bu alemde yaşayan insanın yaşam gayesinin ne olduğunu bile bilememektedir.

Bilim, tek bir bilme tarzının ve bu bilme tarzına karşılık gelen tek bir gerçekliğin olduğu iddiasına dayanmaktadır. Ona göre dünya gördüğümüz dünyadır —burada "görmek" terimine mikroskop veya teleskopla görmeyi de katıyoruz; çünkü mikroskop veya teleskop yeni bir görme tarzı değil; insan gözünün gördüğü alanın yatay olarak genişlemesidir. Öte yandan hakiki maneviyat ise, sadece gerçeklik düzeyleri

olduğunu iddia etmekle kalmaz, bu gerçeklik düzeylerini bilecek bilinç düzeyleri de bulunduğunu kabul eder. Ona göre dış dünyada idrak ettiğimiz her şey bizim bilinç düzeyimize dayanır; bu, örneğin bir jeoloğun bir dağa bakarken gördüğü ve fakat jeolog olmayanın görmediği şey anlamında değil, fiziksel olanın arkasındaki fiziksel olmayan gerçeklik düzeylerinin ancak daha yüksek bilinç düzeyleriyle bilinebilmesi anlamındadır. Yine, bu söz konusu bilginin bir çeşit sübjektivizme dayanması demek olmayıp bilakis eğer daha yüksek bir bilinç düzeyi kazanırsak gerçekliğin diğer boyut ve düzeylerini görebileceğimiz demektir. Tüm geleneksel manevî doktrinlere göre, gördüğümüz şey bizim bilinç ve bilgi tarzımıza ve bilinç tarzımız da bizim varlık tarzımıza dayanır. Dolayısıyla burada bizim varlık ve bilincimizi dönüştüren manevî disiplinin önemi ortaya çıkmaktadır. Eğer görmenin anlamını fiziksel gözün gördüğünün ötesine taşırsak görmek inanmaktır.

Modern bir bilim adamının eğitiminde birtakım melekelerin geliştirilmesi ve gözlem kabiliyetinin arttırılmasının dışında herhangi bir manevî disiplinin yer almadığını göz önüne alırsak, modern bilim ile maneviyat arasındaki fark daha da belirginleşir. Zira maneviyat sadece söze değil, fiile de dayanır; hakiki maneviyat, tüm benliğin değişimini gerektirir; yani bizden düşünme, idrak etme, değerlendirme ve davranma biçimimizi değiştirmemizi ister. Bu temel ayrılığın bir neticesi de bir kısım bilim adamının maneviyatla ilgilenmesi, bir kısmının da ilgilenmemesidir. Etikte bile modern bilim, geleneksel maneviyattan çoktan farklı bir tutum içine girer. Geleneksel maneviyata göre ahlâkî değerler fiillerden ayrılamazlar. Maneviyat, dinlerin etiğinde daima ön saftaki yerini almıştır. Bunun zıddına modern bilim, bir bilgi sistemi olarak ahlîkî meseleler onu ilgilendirmez. Öte yandan pratik düzeyde içinde yaşadığımız asrın açıkça gösterdiği gibi hem çok ahlâkî olan hem de ahlâkla hiç ilgisi olmayan pek çok bilim adamı görülmüştür. Bilim adamlarının bilimin uygulamalarının toplumsal sonuçlarından sorumlu olmaları fikri ancak son zamanlarda kabul görmeye başlamıştır. Bu da öyle bir zamanda vukû bulmuştur ki artık bilimin uygulamaları hem doğal çevreyi hem de yeryüzündeki beşer yaşamının niteliğini ve hatta sürekliliğini tehdit etmeye başlamıştır.

Birçoklarının savunduğu bilim-maneviyat ayrışmasının realiteyi değil, bu husustaki şiddetli arzuyu yansıttığını ispatlamak için sanıyorum bu örnekler yeterlidir. Bilim ile maneviyatın birbirinden ayrı olduğu iddiasının temelinde aynı zamanda bilimi birtakım bilim adamlarının uy-

gulamalarıyla karıştırmak ve hakiki maneviyatı saptırmak gerçeği yatmaktadır. Bunun en aşikâr olduğu yer modern biyolojideki 'evrim' kavramıdır. Kainatın tekevvünü konusunda sessiz kalan Taoizm ve Konfüçyanizm dışında tüm geleneksel doktrinler, alemin İlahi İlke'den, semavi arketipten, Logos'tan vs. geldiğini iddia eder. İncil'de "*Tanrı ışığın olmasını istedi ve oldu*" ibaresi, Kur'an'da ise "*Allah 'Ol' dedi ve herşey oldu*" ifadesi yer almaktadır. Yine Hinduizm'deki Purusa'nın kurban edilmesi hadisesi ve Zerdüştlükteki Gayomarth bunun örnekleridir; bunlara diğer geleneklerden başka örnekler eklenebilir. Geleneksel doktrinlere göre bu âlem Tanrı'dan yani Ruh aleminden gelmiştir; İbrahimî dinlerin ifadesiyle kâinattaki her şey Allah'tadır; Hinduizm'e göre ise âlem, kendinde herhangi bir kozmik çevrimde tezahür edecek olan tüm imkanları barındıran orijinal kozmik yumurtada —bu yumurta maddi değil, manevî bir gerçekliktir— içkindir.

Diğer yandan evrim teorisinde ise bunun zıddına her şey aşağıda yani "moleküller çorbası"ndan gelmiştir; bu "çorba" esrarengiz bir şekilde bu süreci anlayan ve onu daha sonra gözleyebilen bir bilinç meydana getirmiştir. İnsanın ve diğer varlıkların menşei konusunda maneviyatın anlayışına on dokuzuncu asır evrim teorisinden daha zıt hiçbir şey yoktur. Evrim teorisi, bilim değil sadece bir felsefedir; böyle olduğu halde bilim olarak lanse edilmiştir; zira modern bilimsel dünya görüşü tümüyle bu teoriye dayanmaktadır. O olmadığı zaman modern seküler Weltanschauung çöker. Metafizik görüşe son derece zıt olan bu duygusal tavır —ki metafizik görüş, Hindistan'ın entellektüel hayatının daimi bir özelliği olmuştur— birçoğu Hint dünyasından olmak üzere bir kısım insanın yazılarında açıkça savunulmuştur. Bu yazarlar, geleneksel Hint tekevvün ve teselsül öğretilerini basit evrim teorisiyle —yani yüksek varlık formlarının düşük varlık formlarından basit bir transformasyonla türediği kuramı - özdeşleştirmişlerdir.

Bu görüşe yakın zamanlarda ortaya çıkan ve hem dinî veya maneviyatı hem de bilimi basit bir "hikaye"ye indirgeyen başka bir görüşü de eklemeliyiz. Bu görüşe göre, bilim ve dinin farklı gerçeklik görüşleri var, ama bu görüşler uzlaştırılabilir. Tabiî bunu da söz konusu iki görüşü anlaşılmaz hale getirerek ancak yapmaktadırlar. Entellektüel olarak yapılması mümkün olmayan modern bilim ve din (maneviyat) uzlaşmasını günümüzde özellikle Yeni Çağ maneviyatı denilen şeyde moda olan bir çeşit öznelcilik ve ruhçuluk (subjectivism and psychologism) ile yapmaya çalışmaktadırlar. Üstelik bu uzlaşmayı sağlamak için genel-

de dinî hakikatler feda edilmektedir; "dogmatik" dedikleri dinî hakikatlerin yerine yine evrim teorisinden devşirilen ve maddi olmayan bir gerçekliğin peşinde olanların gözünü boyamak için ortaya atılan unsurlar konulmaktadır. Bu tür düşünme şeklinin bazı dinlerde düşünceleri ciddiye alınan yazarların örneğin Katolik çevrelerde saygı duyulan Teilhard de Chardin'in eserlerinde yer alması, mevcut maneviyat anlayışının Hönen'ler, Râmânuja'lar, St. Theresa'lar, Rumî'ler, Sankara'lar, Nagarjuna'lar, Eckhart'lar ve İbn Arabî'ler yetiştiren dünyanın maneviyat anlayışından ne kadar uzaklaştığının bir belirtisidir. Bu saydığımız şahsiyetler, asırlarca farklı toplulukların manevî ve entellektüel hayatlarında kendi düşünce tarzlarıyla egemen olmuş şahsiyetlerdir.

Bilimin veya en azından imajının modern toplumda ne kadar güçlü olduğunu ve yine insanın maneviyat ihtiyacının ne kadar sürekli olduğunu göz önüne aldığımızda sorulacak ilk soru bilim ile maneviyatın ahenginin nasıl sağlanacağı sorusudur. Bu ahenk, günümüzde zaten fazlasıyla mevcut olan kaosa katkıda bulunan yüzeysel bir ahenk olmamalıdır. Açıktır ki, bizim yukarıdan geldiğimizi iddia eden bir görüş ile aşağıdan geldiğimizi iddia eden bir görüşü uzlaştırmak mümkün değildir. Fakat eğer sahte bilimi veya felsefi hipotezleri ve bugün Batı'da moda olan sahte maneviyatı bir kenara bırakırsak o zaman maneviyatın ilkeleri ile bugün ve yarın geçerli olacak olan bilimin ilkeleri arasında bir anlayışın oluşması konusunda ciddi adımlar atılabilir; tabiî bilimin sürekli değişen tabiatının farkında olmak gerekir.

İşe bugün modern bilimin on altıncı ve on yedinci asırdan itibaren benimsediği dünya görüşünün ilk kez değişmeye başladığını belirtmekle başlayalım. Bugün maneviyatın alanına ait gerçekliği, öznelciliğe veya ikincil fenomenlere indirgemeyen bilim adamları, özellikle fizikçiler bulunmaktadır. Bu alanda, nelerin olacağını şimdiden söylemek mümkün değildir. Şimdilik şunu görüyoruz ki yeni bir tabiat felsefesinin peşinde olanlar, Şiva dansı ile elektronların durumunu veya elektromanyetik polarizasyonu ile Uzak Doğu kozmolojisindeki Yin-Yang ilkeleri benzetmeye çalışmakla yetinmektedirler. Bu belki de olanca genişliği ve sayısız boyutuyla Gerçekliğin keşfine veyahut yeniden keşfine giden ilk adımdır. Modern bilimsel zihniyetin kafasındaki gerçeklik bunun sadece güdük bir versiyonudur.

Yüksek gerçeklik düzeylerini madde ve enerjinin niceliksel analizi ile keşfedemeyeceğimize göre, bu keşfi, geleneklerin metafiziksel öğretilerinde ve hakiki manevî teknikler kullanarak yüksek gerçeklik dü-

zeylerine ulaşabilen maneviyat üstadlarının tecrübelerinde bulabiliriz. Eğer bahsettiğimiz mevcut bilim felsefesi paradigması, daha sınırlı bir gerçekliği öngören bir paradigmadan fazla birşeyse o zaman başvurulacak yer, manevî öğretilerini Batı'ya nazaran daha çok muhafaza edebilen Doğu'nun manevî gelenekleri olmalıdır. Eğer paradigma değişimi sadece "*horizantal*" olacaksa o zaman yeni bilim paradigması ile maneviyat arasındaki ahenk bugünkü gibi problemli olacaktır. Fakat olumlu bir paradigma değişiminin vuku bulacağına dair ümidimiz bulunmaktadır. Bugün ciddi teoloji ve maneviyat meseleleri ile birçok teologdan —ki bu teologlar modern bilimin hücumundan korktukları için teolojiyi mikroskopun ve teloskopun keşiflerine terketmişlerdir— daha çok ilgilenen bilim adamları hususen fizikçiler bulunmaktadır.

Bu yeni paradigmanın teşekkül sürecinde maneviyat büyük bir sorumluluk üstlenecektir. Değişik dinlerdeki maneviyat denilen şey açıkça tanımlanmalı, onun vahiydeki veya ilahi gerçekliklerdeki kökleri açığa çıkarılmalı ve onun akıl ve vahye dayanan hakiki metafizik -sophia- ile olan ilişkisi gözler önüne serilmelidir. Modern bilimin aradığı yeni paradigmanın entellektüel arkaplanını geleneksel maneviyat ve metafiziğe dayanan çağdaş bir tabiat metafiziği ve kozmolojisi sağlayacaktır. Eğer maneviyat modern bilimin buluşlarını tekrarlayacak olursa fonksiyonunu yitirir; ve eğer binlerce yıllık öğretilerini mevcut bilimsel teori ve keşiflerle uzlaştırmaya çalışırsa bu öğretilerini tahrif etmiş olur. Maneviyat, Ruh'un önceliğine, Yüce Gerçeklik olan Bir'e, Tao'ya, Tanrı'ya Atman'a, Allah'a dayanır; sadece dışsal duyularla keşfedilmiş bir gerçekliğe değil. Maneviyat, insanın sadece Kartezyen düalizmin zihin ve bedeninden oluşmadığını, bilakis onun hem Ruh, hem nefs, hem de bedenden oluştuğunu ve kainatın da sadece gözlemlediğimiz "beden"den oluşmadığını, bunun yanında manevî ve Ruhani boyutları da bulunduğunu iddia eder. Hakiki maneviyat ile mevcut bilim anlayışı arasındaki temel metafiziksel ve epistemolojik farklılıklar ne kadar açıkça gösterilirse, hem maneviyatla barış içerisinde yaşanabilecek hem de beşerî ve tabiî yaşamı tehdit etmeyen bir bilim paradigmasına o kadar kolay ulaşılacaktır. Eğer hakiki maneviyat temsilcileri bu büyük sorumluluğun farkında olmazlarsa, ortalığı sahte maneviyatlara ve hakiki maneviyat karikatürlerine —ki bu konuda bilgisi olmayan bilim adamlarının bunlara yönelmesine imkan tanınmış olacaktır— bırakmış olurlar. Bunun neticesi de tüm manevî ilkelerin şu ya da bu materyalistik veya agnostik bilim adamı tarafından reddedilmesinden daha feci ola-

caktır.

Denilebilir ki yapılacak ilk iş kutsal bir tabiat bilimi oluşturmaktır. Bu bilim, modern bilimin şimdiye kadar yaptığı tüm buluşları reddetmek zorunda değildir, fakat bu bilim, kutsal gerçeklikte kökleri olan tabiatın bir başka tür bilgisini sağlayan bir bilim olacaktır. Mevcut maneviyat temsilcilerinin nadiren sözettiği bu bilim çeşitli geleneksel medeniyetlerde daha önce geliştirilmişti; ve bu bilim maneviyat ile bilimin buluşma zemini olabilir. Yine bu bilim, bugün tamamen sekülerleştirilmiş ve hatta katledilmiş tabiata kutsal bir açıdan yaklaşacaktır. Bu bilimin sağladığı bilgi, modern bilimin fiziksel gerçekliğe karşılık gelen yönleri ile onun saf spekülasyon olan yönlerini birbirinden ayırdedecektir. Dahası, bu bilim maneviyat ile bilim arasında bunların karşılık geldiği gerçeklikleri dışlamadan bir anlaşma zemini sağlayacaktır. Tabiî böyle bir girişim hem bilim adamları açısından hem de bilim açısından bi takım tavizler isteyecektir. Genel olarak bilim adamları şunu kabul etmelidirler ki, modern bilim, tabiatın tek meşru bilimi olmayıp sadece mümkün bir bilimdir. Totaliter ve monopolistik bilim anlayışı sürdükçe maneviyat ile bilimin uzlaşması temenniden öteye geçemeyecektir; tabiî eğer maneviyat derken, tıpkı fizik laboratuvarındaki keşifler gibi Ruh ile hiçbir ilgisi olmayan sulandırılmış maneviyat biçimlerine başvurulmazsa. Ancak bilimin sınırlı olduğu gerçeği kabul edilirse, o zaman büyük modern bilimsel keşiflerin metafiziksel ve sembolik mana kazanmasının kapıları açılacaktır. Bu mana, bilimin kendisi için çizdiği sınırların ötesinde olduğu için "bilim açısından" anlamsızdır; tıpkı "kutsal bilimde" kutsal teriminin anlamsız olması gibi -tabiî modern bilimin anladığı anlamda.

Kutsal olan he şeyi reddeden bir bilgi tanımına dayanan insanın mevcut niceliksel tabiat bilgisinin sürekli arttığı ve beşer tarihinin bu tehlikeli dönemecinde tüm beşer yaşamını ve hatta tüm doğal çevreyi tehdit ettiği bir zamanda hakiki maneviyatın derin ve zengin kaynaklarının ve modern bilimin gerçek tabiatının ve sınırlarının anlaşılmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Görevleri -dharma'ları- büyük hatalı tavsifi önlemek ve varoluş hiyerarşisine sadık kalmak olanlar ile manevî olanla fiziksel olanın gerçek ilişkisinin dayanacağı gerçeklikler bunlardır. Geleneksel medeniyetleri, hakiki dinleri, doğrudan tezahürü olan bakir tabiatı tehdit eden bu uğursuz dalgayı önlemek için hakiki maneviyatın ve modern bilimin bulgularının derinden incelenmesi gerekir. Yine bu, Budist Bodhisatva'nın canlı örneği olduğu merhamet faziletini en yük-

sek derecede yaşama imkanı verir. Bu vazife zordur, ama onun neticesinde hakikat galip gelecektir. *

*Burada işlediğimiz konuları aşağıdaki eserlerimizde daha geniş bir şekilde ele aldık: *Knowledge and the Sacred*, Albany (N.Y.), State Univ. of New York Press. 1991; *The Need for a Sacred Science*, Albany (N.Y.) State Univ. of New York Press, 1993; ve *Religion and the Order of Nature* (New York) and Oxford, Oxford University Press, 1995.

DİNÎ SANAT, GELENEKSEL SANAT VE KUTSAL SANAT ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER VE TANIMLAMALAR

ASIRLARCA sanatsal yaratıcılığın büyük merkezlerinden biri olma özelliğini taşımış olan İran'da bu dinî sanat konferansının yapılması; geleneksel sanatın ve bugün onun varlığını tehdit eden herşeyin anlaşılması bakımından büyük ehemmiyeti haizdir. Bu itibarla, söz konusu konferansı tertip edenlere tebriklerimi sunar ve elimde olmayan sebeplerle orada bulunamadığım için son derece üzgün olduğumu belirtmek isterim. Fakat Ruh aleminde fiziksel mevcudiyetin fazla bir ehemmiyeti olmadığı için kendimi manen ve fikren bu muhterem topluluğun içinde hissediyor ve bu topluluğun muvaffak olması için Allah'a dua ediyorum. Hiç unutulmamalı ki İslâmî olsun veya olmasın geleneksel ve kutsal sanatın manevî ehemmiyetinin anlaşılması, sahih dinî yaşamın varlığını sürdürebilmesi için son derece önemlidir. Zira bu sanat nihai anlamda Sema'dan bahşedilen bir lütuf, ve Ruh âlemini hatırlatan ve Tanrı'ya bizi geri götüren bir rahmet kanalıdır.

Eğer bu konferans, Selçuklu dönemindeki Rey'de veya Ortaçağ'ın Paris veya Sienna'sında yapılmış olsaydı dinî, geleneksel ve kutsal sanat gibi ıstılahları tanımlamaya gerek kalmazdı; zira bu iki medeniyetin yani İslâm ve Batı medeniyetinin tüm veçheleri manevî ilkelerin veya onların uygulamalarının dışında kalan hiçbir sanat veya fikir faaliyeti yok-

tu. Hatta sanat bambaşka bir açıdan görülüyordu; şöyle ki, sanat, bir kişinin icra ettiği zanaat şeklinde değil de tüm yaşamı içine alan birşey olarak algılanıyordu. Geleneksel sanat konusunda ünlü Hint bilgini A.K. Coomaraswamy şunları söylemektedir: "Geleneksel toplumlarda sanatçı, belli özellikleri olan kişi olmayıp herkes bir şekilde sanatçıydı." Birçok geleneksel medeniyetin kullandığı lisanda modern anlamdaki sanatı karşılayan hiçbir sözcük yoktur; zira bu medeniyetlerde sanat olmayan hiçbir şey yoktu. Bu nedenledir ki, içinde yaşadığımız yüzyılda İran dahil çeşitli toplumlarda geleneksel öğretilerin savunuculuğunu yapan bazı kişiler, mevcut anlamıyla "sanat"a ve hatta sanki sanat Batı'dan gelmeymiş gibi dinî sanata bile karşı çıkmışlardır. Ancak gerçekte modern sanat anlayışı Batı medeniyetinden alınmış ise de sanat gerçeği tüm geleneksel medeniyetlerin kalbinde yer alır. Özellikle İslâm'da "Allah güzeldir ve güzelliği sever" Hadisi, İslamî perspektifte insanın yaşamındaki sanatta yankısını bulan güzelliğin ehemmiyetini vurgular.

Ancak bu konuları Selçuklu İran'ında veya Ortaçağ Fransa'sı veya İtalya'sında değil, Rönesans döneminde Avrupa'da insanın Sema'ya ve mevcut geleneksel medeniyete baş kaldırmasıyla başlayıp bugün yerkürenin birçok yerine yayılmış olan anlayışın egemen olduğu bir dünyada tartışmaktayız. Geleneksel medeniyetlerden arta kalanlar yaşamını sürdürebilmek için modern dünyaya hakim olan modernizm, post-modernizm ve diğer ideolojilerle sürekli bir mücadele içerisinde olmalıdır. Böyle bir bağlamda yanlış anlamalardan kaçınmak için dinî, geleneksel ve kutsal sanat gibi kavramları tanımlamak zorundayız. Zira bu hususta yapılan hatalar Batı'nın geleneksel sanatını, insanların dine girmesinin önünde büyük bir engel ve Avrupa'da çevrenin sekülarizasyonuna doğrudan katkıda bulunan birşey haline getirmiştir.

Toplantıda hazır bulunanların ve konferansın tebliğlerini okuyacak olanların ekseriyeti İranlı olduğu için 'dinî fen' veya 'dinî hüner'den bahsetmek bir bid'at sayılmamalıdır. Şurası bir gerçektir ki geçen asırdan bu yana Farsça'daki 'hüner' terimi gittikçe Batılı sanat anlamında kullanılmaya başlamıştır; fakat onun atıfta bulunduğu gerçeklik genelde İslâm medeniyetinde, özelde Fars kültüründe kök salmıştır. Bu terimi, bin yıl önce Firdevsî *Şeh-nâme*[1] adlı eserinde kültür anlamında kullanmıştır. Bu konferansın başlığı olarak kullanılan dinî sanatla ilgili ifade daha Kur'an'ın ilk okunuşundan beri İslâm'da yer almıştır. Bilal'in Medine Camii'nde okuduğu ezanın makamı bugün "dinî sanat" denilen şeydir; benim gibi gelenekselciler ise dinî sanat ile geleneksel ve kutsal

sanat ayırımını yapar ve Kur'an ile ezanın makamını kutsal sanat olarak adlandırır.

İran'da ve diğer İslâm ülkelerinde genelde olumsuz etkilenmiş olan halk tabakası, sanatı Batı sanatıyla özdeş sayar ve "dinî sanat"ın olmadığını iddia eder. Fakat bilinmelidir ki *hüner* veya *fen* Arap, Fars veya Türk şarkıcıların icra ettiği birşey olmayıp onun geleneksel İslâm medeniyetinde değerli bir yeri vardır. Yine, Batı dillerinde kullanıldığı şekliyle sanat, en yüksek yaratıcılık düzeyini ifade eder (tıpkı Arapça'daki geleneksel *sana'at* ve *fen* terimleri gibi); hatta bugünün seküler dünyasında bile sanat derken geleneksel katedraller, camiler ve Gregoryen tilavet ile Kur'an tilavetini de içine alan bir alan anlaşılır. Anti-geleneksel bir dünyada çoğu insanın dinî sanat dediği İslamî sanat anlaşılmadan İslâm medeniyetini ve bir bütün olarak İslâm mesajını anlamak mümkün değildir. Şimdilik dinî sanat ile geleneksel sanat arasındaki farkı bir kenara bırakarak diyebiliriz ki Müslümanlar için dinî fen veya dinî hüner, İslâm dünya görüşüne yabancı olan ve Batı'dan ithal edilmiş şeyler olmayıp son derece önemli kavramlar ve gerçekliklerdir. İslamî ilkelerin ve İslâm'ın yüzyıllar süren süreç sonunda meydana getirdiği medeniyetin birçok yönden saldırı altında olduğu bir dönemde bu kavramların büyük bir titizlik ve duyarlılıkla açıklanması, muhafaza ve müdafaa edilmesi gerekir.

İmdi, tanımlamamıza geleneksel görüş ile anti-geleneksel veya modern görüş arasındaki farkı belirterek başlayalım. Gelenekselciler adı verilen zümre tarafından anlaşıldığı şekliyle *gelenek* —ki gelenek tanımını ilk defa René Guénon açık bir biçimde tarif etmiştir— *İlahi Kaynaklı ilkeler ve bu ilkelerin geleneksel medeniyetlerde* —zaten İlahi ilkelere dayandıkları için bu medeniyetlere geleneksel medeniyetler denilmektedir— *asırlar boyu metafizikten şiire, müzikten siyasete kadar birçok alanda, görülen uygulamaları demektir.* Çin, Hint, İslâm veya Ortaçağ Batı medeniyetleri gibi tarihteki tüm normal medeniyetler geleneksel medeniyetlerdir. Anti - geleneksel ve hatta dünya çapında insanlık tarihi dikkate alındığında bir anomali olan, Greko-Romen medeniyetlerinin kalıntıları üzerinde Rönesans'la birlikte kurulan modern dünya görüşüdür.[2]

Tüm faaliyeti, nihai anlamda İlahi olan ilkelere dayanan geleneksel bir medeniyette şeylerin yapımı veya sanat bir istisna değildir. Geleneksel medeniyetlerde tüm sanat, bir yanda sanatı kullananın yaşam mecburiyetleri ve manevî ihtiyaçlarıyla bağlantılı olan, diğer yanda aynı za-

manda bir zanaatkâr olan sanatkârın kendini gerçekleştirmesiyle alakalı olan geleneksel sanattır. Burada sanat ile zanaat veya güzel sanatlar ile endüstriyel sanatlar arasında bir ayırım söz konusu değildir. Ayrıca güzellik ile kullanışlılık arasında bir gerginlik veya zıtlık da mevcut değildir. Sanat sanat için değil yaşam için yapılır. Aslında sanat yaşamdan başka birşey değildir; zira o, müzeler gibi belli yerlere veya belli günlere hapsedilmiş bir şey olmayıp günlük yaşamın her anında yer alır.[3] Geleneksel bir medeniyette sadece tüm sanat geleneksel sanat değildir, aynı zamanda modern dünyada dinî sanat denilen şey çanak çömlek zanaatı veya elbise örme zanaatı ile aynı ilkelere sahiptir. Yine kutsal ile profan ayırımı yoktur burada; her ikisi de aynı ilkelere bağlıdır ve söz konusu geleneğin simgelerini paylaşır.

Dolayısıyla, geleneksel medeniyetlerde dinî sanat diye bir tabir yanıltıcıdır; tabiî eğer bu tabir, modern anlamında yani dinî hakikat ve ilkelerden tamamen sıyrılmış dinî olmayan sanatın zıddı anlamında kulanılıyorsa. Böyle bir sanat, her sanatın sembolik ve manevî bir ehemmiyetinin olduğu ve dolayısıyla genel anlamda dinî (religious) olduğu —zira köken itibariyle bu terim Latince'deki religat (bizi Tanrı'ya bağlayan şey demektir) teriminden türemiştir— geleneksel bir medeniyette mevcut bile değildir. Tüm geleneksel sanat, sahip olduğu ilkeler, sembolizm, teknikler, formlar, birey-üstü ilham ve diğer faktörler vasıtasıyla sanat eserini manevî ilkelere bağlar ve sanat eserini müşahede edene de Tanrı'yı hatırlatır. Dolayısıyla en derin anlamında bu sanat dinîdir. Ancak günümüzde kullanıldığı şekliyle dinî sanat tabiri, geleneksel sanat bağlamına uygun bir kategori değildir.

Geleneksel medeniyetlerde medeniyetin diniyle doğrudan ilgili olan şey dinî sanat olarak değil, kutsal sanat olarak adlandırılmıştır — yine hatırlatalım ki dinî sanatı modern dünya görüşü bağlamındaki anlamıyla anlıyoruz. Zira bu modern dünyada geleneksel sanat kavramı, beşer-üstü ilham, sembolizm ve hatta geleneksel form anlayışı tamamen değilse bile büyük oranda unutulmuştur. Bir geleneksel medeniyetteki geleneksel sanatın kalbinde yer alan kutsal sanat, geleneğin dininin ve İlahî Mesaj'ının içerdiği ibadet biçimleri ve manevî pratiklerle alakalıdır.[4] Farsça kutsal hüner adı verilen bu sanat da elbette geleneksel sanattır, ama manevî ilkeleri doğrudan yansıtan ve Hakikatin vahiy kaynağından gelen bereket kanalına en kestirme yoldan ulaştıran bir sanattır. Kutsal sanat, nihai olarak ilahî vahyin bir neticesidir. Bu sanatın konusu dinî olduğu gibi formları, uygulama biçimleri ve dili de kut-

sal olup dinî kaynağından südur eder. Hıristiyanlar işte bu yüzden orijinal ikonu —ki bu, mükemmel bir Hıristiyan kutsal sanatıdır— melekler tarafından ilham edilen bir eser olarak görürler; yine Hinduların kendi kutsal müziklerinin Şiva tarafından Sema'dan getirildiğine inanmaları tesadüfi değildir. İslâm'da Kur'an'ın yüce tilaveti, Hz. Peygamber'in öğretilerine ve nihayet Hz. Davud'un tilavetine dayanır. Yine Müslümanlar, Kur'an hattının Hz. Ali tarafından —ki Hz. Ali'nin manevî yüceliği sadece Şiîler arasında değil, tüm İslâm aleminde takdir görmüştür— icad edildiğine inanırlar.

Geleneksel sanat ile kutsal sanat arasındaki ayırımı daha da aşikâr kılmak için İslâm geleneğine özellikle İran'a bakalım. Bizim geleneksel medeniyetimizde, modernizmin onikinci/onsekizinci ve onüçüncü/ondokuzuncu asırlardaki işgalinden önce —hatta minyatürlerde bir asır önce bu işgal gerçekleşmiştir— halılardan giysilere, pirinçten yapılmış eşyalardan ev mimarisine, müzik ve şiire kadar her şey geleneksel sanatın eseriydi ve hâlâ mevcut olduğu kadarıyla geleneksel sanatın egemenliği altındadır. Bu eşyaların dar anlamda yani kullanım alanları itibariyle dinle ilgileri olmamasına rağmen yine de onları kullananlara İslamî ilkeleri hatırlatır ve çok içten bir bağla Kur'an'ın iç hakikatine bağlıdırlar. Keşan veya İsfahan gibi şehirlerin geleneksel caddelerinde veya mescidlerinde dolaşan birinin Allah'ı ve İslamîhakikatı unutması mümkün değildir.

Bu geleneksel sanatın kalbinde, insanı manevî merkezine götüren İlahî Kelam ve ibadetlerle alâkalı olan İslâm'ın kutsal sanatı bulunmaktadır. Örneğin bu çerçevede geleneksel İslâm şehrinin üzerinde yankılanan Kur'an tilaveti ve Allah Kelamı'nın üzerine işlendiği yerleri güzelleştiren hat sanatı sayılabilir. Yine sayabileceğimiz örnekler arasında mimarinin güzel örnekleri cami —ki cami Allah Kelamı'nın namaz vasıtasıyla yankılandığı merkezdir— medrese, tekke, hanakah, hüseyniyye ve diğer dinî mekanlar bulunmaktadır. İslâm medeniyeti, kutsal mimariyi öylesine yaygınlaştırmıştır ki, geleneksel saray, otel ve hastanelerin çoğu sanki bir camiyi andırır ve insana Allah'ın varlığını hatırlatır.

İran ve Fars diline gelince; burada İmam Hüseyin'in ölümünden dolayı tutulan yasla alâkalı sanatlara ve İran Sûfî şiirine ilişkin bir notu belirtmek gerekir. Kerbela hadisesiyle alâkalı olan taziye, revdekâni, sîne-zâni sanatları hakkında diyebiliriz ki bunlar kutsal sanat olmaktan ziyade ona dayanan "folklorik" geleneksel sanatlardır. Bazı Şiî ulemanın bu önemli Şiî inanç tezahürleriyle alâkalı olan sanatlara şüpheyle

bakması dolayısıyla söz konusu ayırım özellikle önemlidir.

Sûfî şiire gelince; onun sahip olduğu mucizevî özelliklere ve İslâm'ın Asya'nın ekseriyetine yayılmasında asırlarca oynadığı inanılmaz role karşın bu şiir kutsal sanat olarak adlandırılamaz; gerçi Hâfız ve Rûmî'nin bazı şiirleri ile Attar'ın *Mantıku't-Tayr*'ı ve Şebistanî'nin *Gülşen-i Râz*'ı tıpkı bugün Britanya Müzesi'nde bulunan Nizamî'nin miracı konu alan Hamsah gibi birkaç Fars minyatürü gibi semavi özellik ve ilham taşımakta olup bir çeşit kutsal sanat olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda Ahmet Gazalhi'nin *Sevanih*'inin oynadığı özel rolü de hatırlamalıyız. Zira Gazalî bu eseriyle Muhammedî yoksulluğu ve vahiy bereketini Fars diline nüfuz ettirmiştir, bu da Farsça'yı İranlı Müslümanların dili yapmakla kalmamış onu İran'ın sınırlarının ötesine taşımıştır.

Geleneksel, Kutsal ve dinî sanat arasındaki ayırımı tamamen anlayabilmek için geleneksel olmayan sanat ve modern uygarlık —yani artık değişmez manevî ilkelerin hakimiyetinde olmayan bir uygarlık— bağlamında dinî konuları ilgilendiren sanatla ilgili birkaç şey söylemek gerekir. Dinî sanat terimi veya onun diğer Avrupa dillerindeki karşılığı, modernizm özellikle de modern Avrupa uygarlığı bağlamında anlamlı olan bir kategoridir. Bu uygarlık onbeşinci yüzyılda Rönesans'la başlamış olmasına rağmen kökenleri özellikle de sanat alanında ondördüncü yüzyılda Giotto'dan sonra müşahede edilebilir. Diğer medeniyetlere gelince; buralarda dinî sanat terimi son iki yüzyılda hususen son yüzyılda modernizmin buralara yayılmasıyla kullanılır olmuştur.

Modern Avrupa uygarlığında ilk göze çarpan şey sanatın artık birey-üstü ilhama dayanmadığı, evrensel nizamdan ziyade bireyi ifade ettiği ve Tanrı-merkezli değil, insan-merkezli olduğudur. İnsanı psikolojik bir varlığa indirgeyen bu hümanistik sanat ve naturalizm özellikle resimde egemen olunca Batı'nın sanat dili, önce İtalya'da, daha sonra Almanya, Fransa, Hollanda ve İngiltere'de Rönesans sanatının ortaya çıkmasıyla geleneksel karakterini yitirmiştir.[5] İşte bugün sözü edilen dinî sanat da bu geleneksel olmayan sanat dünyasında ortaya çıkmıştır. Bu dünyada dinî sanat yöntemi ve dili artık geleneksel olmadığı halde dinî konu ve fonksiyonlara değinen anti-geleneksel bir sanat tipidir.

Örnek vermek gerekirse; bu alanda Rönesans ressamlarının ve hatta Raphael'in Hz. Meryem resimleri misal gösterilebilir. Bu resimler, hoş bir görüntüye sahip olmalarına rağmen gelenek tarafından asırlarca sağlanan sıkı kanunlara göre çizilen Hz. Meryem ikonları ile aynı kategoride mutalaa edilemezler. Rönesans'ta ve daha sonra çizilen Hz. Mer-

yem ve Hz. İsa resimleri, kiliselerde yer almış olmalarına rağmen dinî sanat eserleridir; kutsal sanat değil. Hatta Vatikan'ın yeni binası bile kutsal bir bina değil, dinî bir binadır; halbuki eski Vatikan binası bu türden değildi; keza Moissek gibi Romanesque kiliseleri, Chartres ve Rheims gibi katedraller —ki bu binalar günümüze kadar gelmiş önemli Hıristiyan kutsal sanat örnekleridir— dinî sanata göre değil, kutsal sanata göre inşa edilmişlerdir. Örneğin yirminci yüzyıl Fransız dinî ressam Rouault gibi bir takım sonraki Avrupalı ressamlar, Batı'da kutsal sanatı içinde barındıran geleneksel sanatın yitirildiğinin farkına varmış ve bugün Avrupalı sanatkârların Ortaçağ'daki sanatkârlar gibi ezelî kutsal sanat diline sahip olmadığını görmüştür.

Yine de Batı'da geleneksel sanat ve hatta kutsal sanat tamamen kaybedilmiş değildir. Bir tarafta geleneksel sanatlar, folklorik sanatlar denilen alanda Avrupa'da varlığını sürdürürken diğer tarafta Gotik gibi büyük kutsal mimari stilleri Ortaçağ'daki gibi egemen konumda olmasalar bile orada burada canlılık belirtileri göstermeye devam etmektedir. Hatta ikonlar bile hâlâ çizilmektedir; fakat bu sanat kesinlikle egemen bir durumda olmayıp marjinal bir haldedir. Ne var ki, genel olarak Batı'da son beş yüzyılda dinî sanat geleneksellikten uzak bir şekilde dinî konuları ele almıştır. Zaman zaman bazı sanatkârlar örneğin Fra Angelico *Annunciation* adlı eserinde doğrudan semavi bir ilhamdan yararlnmıştır; ancak bu istisnalar Batılı dinî sanatın dinhikonu ve fonksiyonlarla ilgilenen hümanistik ve hatta beşer-altı bir sanat olmasını engellememiştir. Yirminci yüzyılda dinîbinalar adı altında inşa edilen mimari ucubeleri, beşer-üstü bir ilham ve ezelî bir karaktere sahip olan kutsal sanat ile zamana bağımlı ve geçici bir mahiyet arzeden dinî sanat arasındaki radikal farkın apaçık ispatlarıdır.

Bu durumun Batı'ya özgü olduğu, diğer medeniyetlerin, örneğin, İslâm medeniyetinin benzer bir durumda bulunmadığı ve Batılı olmayan medeniyetlerde geleneksel sanatların hâlâ canlı olduğu düşünülebilir. Ancak modernizmin yerkürenin diğer bölgelerine yayılmasıyla kutsal sanat türünden olmayan "dinî bir sanat" gelişmeye başlamıştır. Örneğin Hindistan'da bu asırda çizilen Krişna, Rama resimleri ve Hindu tapınakları manzaraları artık Hindu dünyanın kutsal sanat eserleri olmayan yani geleneksel bir karakter taşımayan dinî sanat eserleridir.

Genelde İslâm dünyasına ve özelde İran'a baktığımızda görürüz ki, modern Batı'nın geleneksel olmayan sanatının etkisi onyedinci yüzyıldan itibaren özellikle Osmanlı İmparatorluğu, Hindistan ve daha sona

İran'da önce minyatür resimlerde olmak üzere tekstil ürünlerinde kendisini hissettirmeye başlamıştır. Fakat mimari ve hatta kutsal sanat eserleri bu yüzyıla kadar anti-geleneksel etkilere direnmiştir. Ne yazık ki son yıllarda dinî fakat kutsal olmayan bir mimari cami kisvesine bürünerek birçok İslâm şehrine egemen olmuştur.

Bu camiler, üzerlerinde ne kadar dinî yazı bulunursa bulunsun İslâm mimari ilkelerine göre inşa edilmiş değildir. Bu çirkin binaların İslâm'ın kutsal sanatının ruhuyla bir ilgisi yoktur. Kutsal olmayan dinî sanatın yayılma hadisesi her İslâm ülkesinde aynı şekilde vuku bulmuş değildir. Örneğin, Mısır ve Fas gibi ülkelerde hemen hemen tüm yeni camiler stil ve karakter açısından gelenekseldir. İran'da muhteşem geleneksel yapılar inşa edilmekle beraber görünüşte İslamî ve fakat gerçekte İslamî olmayan binalar da inşa edilmektedir. İran'ın doğusunda bulunan bazı İslâm ülkelerinde millî camiler bile kutsal mimari eseri olmayıp Batı'nın çirkin kiliselerine benzemektedir; bu binalar medeniyetin geleneksel sanat ilkelerinden tamamen kopmuş durumdadırlar. Şurası hiçbir zaman unutulmamalıdır ki, örneğin Tahran gibi bir şehirdeki modern camiler ile Isfahan ve Yezd'in camileri arasındaki fark yer ve zamana bağlı olan bir fark olmayıp iki mimarinin özüne ilişkin bir farktır. Birincisi dinî sanat iken ikincisi kutsal sanattır; dinî sanat ile kutsal sanat arasındaki farkı anlayabilmek için İran'daki bu iki tip binaya bakmak yeterlidir.

Hatta gelince; bu alandaki geleneksel stiller İran'da ve bazı diğer İslâm ülkelerinde iyi muhafaza edilmiş ve hatta son yıllarda yeniden canlandırılmıştır. Fakat bu alanda bile sadece olağan hattı değil, geleneksel hatla yazılmış ve fakat geleneksel olmayan büyük kalıplara sokulmuş Kur'an ayetlerini kullanan hattatlar bulunmaktadır. İran, Pakistan ve Arap ülkelerinde gittikçe yaygınlaşan bu tür hat, kutsal sanatla karıştırılmamalıdır. Bu sanat, kutsal hat sanatının unsurlarını içinde barındıran dinî bir sanattır.

Özel olarak İran'da daha önce de değindiğimiz gibi Kerbela hadisesiyle ilgili olan bir sanat bulunmaktadır. Bu alanda da geçen yüzyıldan itibaren İmam Hüseyin ve arkadaşlarının şehid edilmesi hadisesini ve İslâm-Kur'an tarihinin diğer olaylarını canlandıran natüralistik resimler sahneye çıkmaya başlamıştır. Muharrem ayında bezlere çadırlara ve benzer eşyalara çokça işlenen bu tür sanat geleneksel veya kutsal sanat olmayıp dinî sanattır; ama bu sanat Muharrem ayında vukû bulan olayların dinî karakterinden dolayı muhafaza edilmekte ve toplum üzerinde

kutsal hat ve mimari sanatlarının yozlaşmış biçimlerinin bıraktığı olumsuz etki kadar toplumu olumsuz yönde etkilememektedir. [6]

Bugün İslâm dünyasında ve özellikle bu dünyada daima büyük bir sanat merkezi olmuş olan İran'da genelde geleneksel sanatların özelde kutsal sanatın varlığını devam ettirdiğini müşahede edebiliriz. Fakat aynı zamanda mimariden resime kadar birçok modern sanat türünün ve tabiî dinî sanatın —biraz önce tanımladığımız anlamda— varlığını da müşahede edebiliriz. Dinî sanat, İslamî mevzuları ele almakla beraber İslâm dünya görüşünden tamamen farklı bir dünya görüşü olan ve İslâm sanat anlayışından tümden farklı bir sanat anlayışına sahip olan yabancı sanat okullarından aldığı teknik ve yöntemleri kullanır.

Bu noktada bugün Batı'da anlaşıldığı şekliyle dinî sanat ile geleneksel ve kutsal sanat arasındaki temel ayrımı kavramak son derece önemlidir. Yine örneğin Arapça ve Farsça'daki dinhi fen ve dinî hüner terimlerinin İngilizce'deki dinî sanat terimiyle aynı anlama sahip olmadığını anlamak da elzemdir. Geleneksel sanat bir rahmet kanalıdır; onun kalbinde yer alan kutsal sanat ise bir anlamda vahyin buyurduğu toplumsal ve hukuki ilkeleri tamamlar. Bu sanat, bizi tüm güzelliğin kaynağı olan ve nihai anlamda tek güzel olan Bir'e götüren güzelliği yansıtır. Bu konferansın, geleneksel ve kutsal sanatın daha iyi anlaşılmasına —ki bu sanatlar insanın dinî ve nihai kaderiyle bağlantılıdır— ve beşerî aksiyon düzeyinde kutsal hukuki ilkeler biçiminde, sanatsal yaratıcılık alanında ise geleneksel ve kutsal sanat biçiminde kendini gösteren ve tüm mevcudatı idare eden dinî ilkelere sırtını dönen bir dünyada, dinî sanatın anlaşılmasına vesile olmasını dilerim:

Formlara normal gözümle bakıyorum,
Çünkü, ruhani mananın izleri formlarda bulunur.
Bu, formlar dünyasıdır ve biz formların içindeyiz
Ruhani mana ancak formlarda bulunur.[7]

[1]Buraya (orijinal metinde) ayetin Arapça aslı yazılacaktır) (mütercim)

[2]"Gelenek, beşerî olanı İlahî Hakikat'e bağlayan her şeydir." Frithjof Schuon, "René Guénon: Definitions," *Sophia* vol. 1. no. 2, Kış 1995; ve S.H. Nasr, *Knowledge and the Sacred,* Albany (N.Y.), 1989, bölüm 2, ss. 65ff.

R. Guénon'un hemen tüm eserlerinde gelenek şu ya da bu bağlamda ele alınmıştır. Özellikle bkz. onun *Introduction to the Hindu Doctrines*, çev. Marco Pallis, Londra, Luzac 8 Co., 1945, II. Kısım, bölüm III, "What is Meant by Tradition?", ss. 87-91.

[3]Bu ilkeler Ananda K. Coomaraswamy'nin birçok eserinde izah edilmiştir. Bkz. O'nun *Christian and Oriental Philosophy of Art*, New York, Dover, 1956; İdem, *The Transformation of Nature in Art,* New York, Dover, 1956; ve *Coomaraswamy: Selected Papers-*Traditional Art and Symbolism, ed. Roger Lipsey, Princeton University Press, 1977.

[4]Kutsal sanatın ilkeleri ve onların çeşitli dinî evrelerindeki tezahürleri için bkz. Titus Burckhrdt'ın eserlerine; özellikle onun *Sacred Art-East and West,* çev. Lord Northbourne, Londra, Perennial Boks, 1967.

[5]Batı sanatının gittikçe sekülerleşmesi, beşerîleşmesi ve nihayet sürrealizm ve "merkezi olmayan sanat" gibi biçimleri üretmesine ilişkin bkz. T. Burckhardt, op. cit. bölüm VII, "The Decadence and the Revival of Christian Art", ss. 143 ff; F. Schnon, *The Transcendent Unity of Religions,* Londra, The Theosophical Publishing House, 1984, bölüm 4, "Concerning Forums in Art," ss. 61ff; ve Hans Sedlmayr, *Verlust der Mitte: die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit,* Salzburg, O. Miller, 1953.

[6]Kur'an tilavetinin kutsal sanat olarak karakteri, değişikliklerden muhafaza edilebilmiştir.

[7]Evhadüddin Kirmanî, *Heart's Witness*, Tahran, İmperial İranian Academy of Philosophy, 1978, s. 166.

FARABÎ'YE "MUALLİM-İ SÂNÎ" ÜNVANI NİÇİN VERİLMİŞTİR?

"Baktığımda gördüm ki 'bilenler' taifesinin 'hocası' çocukların arasında oturmaktadır; bu durumu meydana getiren de felsefedir."[1]

(Dante, The Divin Comedy)

Hem Doğu'da hem Batı'da Aristo yüzyıllarca 'Muallim-i Evvel', Farabî de 'Muallim-i Sâni' olarak anılmıştır.[2] Yedinci ve sekizinci asırlardan itibaren İslâm literatüründe de bu gelenek sürmüştür[3]. Bu ünvanlar öylesine yaygınlık kazandı ki kimse 'muallim' teriminin anlamını sorgulamayı düşünmedi. Buna karşılık söz konusu 'muallimlerin' hocalarına —ki bunlar kendisinden önceki felsefe okullarının kurucularıydı— veya bir Pisagor, Eflatun ve Kindi'ye 'muallim' denilmemiştir. Bunun sebebi nedir? Müslümanların Aristo ve Farabî'ye atfettikleri 'muallim' teriminin anlamı son derece derin olup günümüz dünyasıyla son derece bağlantılıdır. Bu yüzden Müslümanların niye Farabî'ye 'Muallim-i Sâni', Aristo'ya 'Muallim-i Evvel' dediklerini derinlemesine araştırmakta fayda mülahaza ediyoruz.

Öncelikle şunu belirtelim ki Aristo'ya 'muallim' ünvanını Grekler değil, Müslümanlar vermiş ve bu ünvanın özellikle Batılı filozoflar tarafından kullanılışı (başta naklettiğimiz Dante'nin ünlü şiirinde olduğu gibi) İslâm düşüncesinin Batı üzerindeki etkisinin bir neticesidir. Buradaki anlamıyla 'muallim', İslâm'ın bilim ve bilgi anlayışıyla doğrudan irtibatlı olup Grek kaynaklarında izine rastlanmaz. Hem eski hem de yeni İslâm kaynaklarına bakıldığında görülür ki 'muallim' teriminin anlamı ve Farabî'nin 'Muallim-i Sâni' olarak anılmasının sebepleri husu-

sunda değişik görüşler bulunmaktadır. Bunları dört grupta toplayabiliriz:

1. Bir grup, Farabî'nin Aristo'dan sonra, en alim filozof ve Muallim-i Evvel'in büyük yorumcusu olması hasebiyle ona 'Muallim-i Sâni' ünvanı verildiği iddiasındadır. Bunların arasında çağdaş Mısırlı yazar Muhammed Lütfi Cuma ve Hollandalı bilgin T.J. Boer sayılabilir[4]. Bu görüşe yapılan başlıca itiraz onun bizzat Aristo'nun niye 'Muallim-i Evvel' olduğunu açıklayamamasıdır. Yine, eğer burada kıstas yorumcu veya önemli bir filozof olmaksa o zaman bu ünvan tarihin en büyük Aristo yorumcusu olan İbn Rüşd'e veya Meşşaî felsefesinin en büyük düşünürü İbn Sînâ'ya niye verilmemiştir?

2. Hem önceki nesillerden hem de günümüzdeki bilginlerden bir kısmı bu ünvanın Farabî'ye onun büyük mantık bilgisinden dolayı verildiğini iddia eder. Bu şahıslar Aristo'ya verilen "Muallim-i Evvel" ünvanının sebebinin onun formel mantıktaki başarısı olduğunu da söyler. İbn Haldun *Prolegomena to the Study of History* (Mukaddime yay.) adlı eserinde bu görüşe atıfta bulunur. Şöyle der İbn Haldun:

Bu doktrinleri ele alan sistematik bilimin konusu olarak üzerine kitaplar yazan ve lehine görüşler öne süren bildiğimiz gibi Eflatun'un öğrencisi İskender'in hocası Makedonya'lı Aristo'dur. Ona sadece 'Muallim-i Evvel' denmektedir. Bu da "Mantığın Muallimi" demektir, zira Aristo'dan önce mantık sistemli bir biçimde yoktu. Mantığın ilkelerini sistemleştiren, ona ilişkin sorunları ele alıp onu geniş bir şekilde ve doğru olarak kullanan ilk kişi Aristo'dur. Gerçekten de mantık Aristo'nun metafiziğe ilişkin düşüncelerini örten bir mahiyet kazanmıştır.[5]

Çağdaş düşünürler arasında da bu fikir yaygındır.

Farabî üzerine önemli bir otorite olan İbrahim Mezkur de 'muallim' ünvanının mantıkla ilişkili olduğunu öne sürmektedir. Çünkü ona göre mantık tüm ilimlerin temelinde yer almaktadır[6]. Ancak tek sebep bu olamaz; zira Farabî'den sonraki büyük mantık üstadlarına bu ünvan verilmemiştir. Daha sonra göreceğimiz gibi, kendisi bir mantıkçı olarak tanınmayan Mir Damad'a "Muallim-i Sâlis" (Üçüncü Öğretmen) ünvanı verilmiştir.

3. Neccar gibi kimi düşünürler ise bu ünvanın Farabî'ye onun yeni bir felsefe okulunu ihdas etmesindeki başarısı için verildiği kanaatindedir.[7] Bunlar, Farabî'nin ilk Müslüman filozof olduğunu da iddia eder. Farabî'nin İslâm tarihindeki önemi ve Meşşaî felsefeye yaptığı katkılar şüphe götürmez. Ancak bu gerçek tek başına ona "Muallim-i Sâni" ünvanı vermek için yeterli

değildir; çünkü örneğin Sühreverdhi gibi felsefe okulu kuran başka büyük şahıslar da olmuş ve ayrıca bilindiği gibi İslâm felsefesini kuran Farabî'den önce yaşamış olan Kindî'dir; böyle olduğu halde bunlara muallim denmemiştir. Bu yüzden ne bir felsefi okulun kurucusu olmak ne de onun önde gelen temsilcisi olmak Farabî'ye "Muallim-i Sâni" ünvanını getirmemiştir.

4. Son olarak, Hacı Halife[8] gibi birtakım tarihçi ve yazarların öne sürdükleri kurama değinelim. Bu kuramı Ziya Ülken[9] ve *Reyhânatü'l-Adab*'ın yazarı Muhammed Ali Mütercim Tebrizi gibi bazı çağdaş bilginler de kabul etmiştir[10]. Bunlara göre, Farabî Aristo'nun eserlerini yorumlayıp eksiklerini giderdiği için —bu arada Farabî de yaptığı çalışmaya "ikinci çalışma" demiştir— ona bu ünvan verilmiştir. Hiç şüphesiz bu, ciddiye alınması gereken bir görüştür. Ancak Aristo'nun eserlerine "ilk çalışma" ona da "İlk Öğretmen" ünvanının niye verildiğini sormak durumundayız. Ayrıca Mir Damad "üçüncü çalışma" yapmadığı halde ona niçin "Üçüncü Öğretmen" adı verilmiştir. Bu sorulardan dolayı bu kuram da tatminkar değildir.

Geçmişte yaşamış ve hâlâ yaşamakta olan birçok düşünürün görüşünü böylece belirttikten sonra İran'ın günümüzde yaşayan büyük gelenekselci bilginlerce kabul edilen bir tanıma geçmek istiyorum. Bu tanıma göre, buradaki anlamıyla "muallim" ilimlerin, ilmî yöntemlerin ve bilgi edinme araçlarının sınırlarını çizen ve onları bir birlik halinde tevhid eden kişiye verilen addır.[11] Bu birliğin korunması, İslâm'daki Tevhid kavramıyla olan ilişkisi açısından hayati önem taşımaktadır. İslâm'da ilim dalları bir ağacın dalları gibi birbiriyle alakalı olup tek gövdeye bağlıdır. Bu gövde de Kur'an'dır. Aristo ve Farabî'nin Grek ve İslâm geleneklerindeki ilimlerin ve ilmî yöntemlerin tasnifinde oynadığı rolü nazar-ı dikkate alırsak bu görüşün geçerliliği daha da açığa çıkar.

Aristo ilk Grek filozofu veya bilim adamı değildi, ama mantığa dayalı bilimsel bir metodoloji formüle edip uygulayan ilk insandır. O ayrıca ilimleri de sınıflandırarak aralarında bir birlik meydana getirmiştir. İslâm'da ise Kindî ve onun talebeleri Farabî'den önce mantık üzerine denemeler yazmıştır. Kindî'nin kendisi *Fî Aksâmi'l-Ulûm* adlı ilimlerin tasnifine dair önemli bir çalışma yapmış olmasına karşın bu, kısa süre sonra unutulmuştur. Zira bu tür denemeler araştırma mahiyetinde olup İslâm medeniyetine geniş bir etki yapacak durumda değildi. Ancak Farabî için bu geçerli değildir. Çağdaş önemli bir Farabî uzmanı olan Muhsin Mehdi'nin de çeşitli vesilelerle belirttiği gibi Farabî, gerçekten İslâm'da "mantığın babası"dır. Bu yüzden onun sistematik bilimsel me-

todolojinin kurucusu oluşunu İslamî ilimlerdeki mantık tanımının ışığı altında ele alınmalıdır. Farabî aynı zamanda ünlü *Fî İhsâ i'l-ulûm* adlı kitabın da yazarıdır.[12] İlimlerin tasnifine dair olan bu kitap hem İslâm dünyasında hem de Batı'da meşhur olup Batı üniversitelerinin müfredatında tesirli olmuştur.[13] Bu kitap, birçok Müslüman düşünürün ilimleri tasnif edip "akıl ve iman" veya felsefe ve din arasında bir ahenk oluşturma gayretlerinin bir başlangıcı olmuştur.

Bunları daha sonra İbn Sînâ gibi tanınmış şahsiyetler izlemiştir. Daha sonra ise İhvân-ı Safâ (*Resâil* adlı ansiklopedik denemelerin yazarları), Nasiruddin Tûshi ve son olarak Molla Sadrâ bunları takip etmiştir. Görülebileceği gibi bu kitabın Farabî'nin diğer eserleri arasındaki özel önemi aşikârdır. Bunu eski tarihî kaynaklar ve günümüzde pek çok Müslüman alimin eserleri kanıtlamaktadır [14].

İster Farabî'nin mantık üzerine yazılmış eserlerini —ki bunlar bilimin temeli olup İslâm medeniyetinde ilimlerin mukaddimesi görevi görürler— ,ister onun *Fî İhsâi'l-Ulûm* eserini inceleyin göreceksiniz ki her ikisi de çeşitli "bilme" tarzlarının ispatı ve tanımı, bu "bilme" tarzlarından sudûr eden ilimler arasındaki ilişki ve bu ilimlerin İslâm düşüncesinin değişik veçheleriyle olan ilişkisiyle alakalıdır.

Beşerî yaşamın tüm veçhelerinde Tevhid'i öngören İslâm medeniyeti ve düşüncesinin hususi ruhu açısından bakıldığında tıpkı kendisinden önce Aristo'nun Yunanistan'da yaptığını Farabî de İslâm'da yaptığı için bu şahıslara özel ünvan verilmesi gerekli görülmüştür.[15] Bu yüzden Aristo'ya İslamî perspektiften "Muallim-i Evvel" denilmiş ve bu, son İslâm medeniyetinin sınırlarını aşarak Batı'ya kadar gitmiştir.

İslâm tarihinin sonraki dönemleri de bu görüşü desteklemektedir; çünkü Moğol ve hatta Safeviler'e kadar bilimler şaşırtıcı bir biçimde yayıldığı halde kimseye "muallim" ünvanı verilmemiştir. Lakin Oniki İmam Şiiliği İran'da ilk olarak egemen bir güç olunca İslâm tarihinde de yeni bir sayfa açılmıştır. Bu yeni durumda ve Şiiliğin dinî birliğinin ışığı altında Mir Muhammed Damad "İsfahan Okulu"nu kurmak suretiyle felsefi ve fikrî ilimleri canlardırma ve yeniden düzenleme imkanı bulmuştur. İşte onun "muallim" sıfatını kazanarak Muallim-i Sâlis" olarak anılmasının sebebi bu başarıdır. Yoksa onun büyük bir filozof olması ona bu ünvanı kazandırmış değildir. Damad eserlerinde İbn Sînâ'ya "Üstatlık ortağı" dediği halde Farabî'ye "tedrisat ortağı" der.

Farabî'nin genel olarak dünyada, özelde ise İran'da her yıl anılması[16] insana onu çağdaş Müslüman düşünürler için bir model olarak

görmek imkanı vermektedir. Farabî, çeşitli dillerden ve kültürlerden yapılan birçok çevirinin neticesi olarak İslâm medeniyenin yeni ve farklı bilim, metodoloji ve felsefeyle karşı karşıya kaldığı bir zaman diliminde yaşamıştır. Farabî, ilimleri bir düzene sokmak ve onlar ile İslâm fikir hayatının çeşitli veçheleri ve hatta bizzat din arasında bir ahenk oluşturma yönünden temel bir adım atmıştır. Bu ilimleri tevhid edip onları birbiriyle ve İslâm düşüncesiyle ilişkilendirmekle Farabî onları temelde İslamileştirmiştir. Böylece bu ilimler İslâm kalesinin yaratıcı ve yapıcı unsurları haline gelmiş ve Farabî de entellektüel kaos ve anarşiyi önlemiştir.

Bugün ise Batılı bilimlerin İslâm ümmetinin kültürel ve coğrafi sınırları içerisindeki hakimiyetinden dolayı kendi kültürel mirasının geleceği konusunda endişeler taşıyan her Müslümanın önünde Farabî'nin yaptığı bir görev durmaktadır. Bu çağın düşünürleri özellikle de Batılı olmayan kültürlere ait olanlar ilim dalları arasında ve ilimler ile kendi gelenekleri arasında bir ahenk meydana getirmek mesuliyetini taşımaktadırlar. İşte Farabî'nin düşüncesi ve metodolojik yaklaşımı bu yüzden mevcut kuşak için özel bir ehemmiyet sahibidir. "Muallim-i Sâni" öyle bir adamdır ki ruhu ve etkisi daima canlı ve etkilidir. Hatta söylenebilir ki bugün İslâm dünyası her şeyden daha çok bir "Dördüncü Muallim"e ihtiyaç duymaktadır.[17] Bu muallimin görevi de günümüz dünyasında mevcut olan entellektüel kaos ortamında İslâm dünyasına rehberlik edip modern bilimlerde entelllektüel olarak değerli olan unsurları bulup eleştirmek, değerlendirmek ve nihayet İslâm'ın entellektüel evrenine katmaktır.

Umudumuz odur ki "Muallim-i Sani"nin yıldönümü bu ihtiyacı aşikar kılsın ve ilimlerin tevhidi zarureti açığa çıksın. Muhtemeldir ki Farabî'nin fikirlerinin ve onun örnekliğinin ortaya konulması "Dördüncü Muallim"in ortaya çıkmasına yardım eder.

[1]*La Commedia di Dante Alighieri,* Firenze Felice le Monnier, 1854, s. 33.

[2]Batı'da St. Thomas Aquinas ve Büyük Albert; Aristo'dan sık sık Magister Primus (İlk Üstad) olarak sözetmiştir. Latin literatüründe Farabî'den "Muallim-i Sani" olarak çok bahsedilmesine rağmen bazı yerlerde Magister Secundus (İkinci Üstad) olarak adı geçmektedir.

İslâm dünyasında ise hemen herkes Farabî'ye "Muallim-i Sani" adını vermiştir. Bu asırda Kindi ve Farabî'nin düşüncelerini anlatan güzide bir İslâm felsefesi eseri (bu eser Şeyh Mustafa Abdurrazık'ın eseridir, Kahire, 1939) Kindi ve Farabî'den "Arapların Filozofu" ve "Muallim-i Sâni" olarak sözetmektedir.

Son yıllarda çağdaş bilginlerden İsa Sadık *The History of Iranian Culture* (Tahran, 1957, (126) adlı eserinde Edward Browne'nin *The History of Islamic Medicine* isimli yapıtında İbn Sînâ'ya "Muallim-i Sani" dediğini belirtmektedir. Ancak bu görüş, İslâm'ın entellektüel geleneğine ve asırlar boyu Müslüman yazarların yaptıkları sayısız atıfa aykırıdır.

[3]Beyhaki'nin *Tetimne Sivânu'l-Hikmet* (Lahore, 1935, s. 20) adlı eseri içinde "Muallim-i Sani" ünvanının izini sürdüğüm ilk eserdir. Beyhaki burada şöyle demektedir: "O, Türkistan'ın Faryab bölgesinden olup "Muallim-i Sani" adıyla anılır ve büyük İslâm bilginleri de onu bu adla çağırır."

[3]"Muallim-i Sani" ünvanı, "Muallim-i Evvel" olan Aristo'dan sonra gelen en büyük hakîme (hikmet sahibi) verilen ünvandır. Bu görüş Muhammed Lütfi el-Cuma'nın *History of Islamic Philosophy in the East and the West* (Kahire, 1966, s. 19) adlı eserinde bulunmaktadır. Ayrıca, "... fakat onun doğal güçleri Aristo'nun eserlerinin mütalaasına hasredildiği için Doğu'da ona "Muallim-i Sani" (yani İkinci Aristo) ünvanı verilmiştir." T.J. de Boer, *The History of Philosophy in Islâm*, İngilizceye çeviren: E.A. Jones (Londra, 1933), s. 109.

[5]İbn-i Haldun, An Introduction to History, Arapça'dan çeviren Franz Rosenthal (New York, Bolligen, 1958), cilt. 3, s. 249.

[6]"O, hocasını aşmıştır (Ebu Bişr, Matta ibn Yunus) ve bu alanda (mantık) edindiği mümtaz pozisyon ona "Muallim-i Sani" ünvanını getirmiştir." M.M. Şerif (ed.), *A History of Muslim Philosophy,* cilt 1 (Wiesbaden, 1963) s. 451.

[7]F.M.J. Neccar şöyle demektedir: "Farabî bir okul kuran ve muallim olarak bilinen ilk Müslüman filozoftur." R. Lerner ve Mehdi (ed.), *Medieval Political Philosophy,* A Source Book, (Glencoe, 1963), s. 22.

[8]Hacı Halife, Keşf ü'z-Zünûn (Liepzig, 1941), cilt 3, s. 999.

[9]İbn Ebi Usayba, İbn Sînâ'nın hayatını anlattığı kitabında Farabî'nin önemli bir eserinden "İkinci Çalışma" olarak sözetmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *La Pense'e de l'Islam,* Fransızca'ya çeviren G. Duboiset (İstanbul, 1953), s. 381.

[10]Farabi'ye "Muallim-i Sani" ünvanının verilmesi, Mansur İbn Nuh el-Samani'nin

ona Aristo'nun kitaplarını düzeltip tamamlamasını söylemesinden sonradır; o eserlerine "ikinci çalışma" adını verdiği için "Muallim-i Sani" olarak tanınmıştır.

[11] Bu görüş İran'ın iki büyük çağdaş hakîmin (hikmet sahibi) derslerinde ifade edilmiştir. Yakın geçmişte vefat eden bu şahsiyetler Seyyid Ebu'l-Hasan Kazvinî ile Seyyid Muhammed Kazım Assar'dır.

[12]Daha sonra Farabî'nin kitabından etkilenen bu önemli çalışma, temel İslamî ilimlere pek etki etmemiştir. Daha fazla bilgi için bkz. L. Gardet "Le Proble'me de la Philosophie Musulmane", Melanges Offerts a Etienne Gilson (Paris, 1959) s. 261-84.

[13]Bu kitap *De Scientiis* adıyla Dominicus Gundisalvi tarafından Latince'ye tercüme edilmiş ve Albano'lu Peter gibi Batılı düşünürleri etkilemiştir. Daha fazla bilgi için bkz. M. Alonso, "Traducciones del Domingo Gundisalvo", *al-Andalus*, cilt 12, 1947, s. 208.

[14]İbn Ebi Usayba Uyun ü't-Enba adlı kitabında Fi İhsa i'l-Ulûm'dan sitayişle sözetmektedir; İbn el-Kıftî de *History of Scientists (Tarık el-Hukema)* adlı eserinde ünlü *Fi İhsa i'l-Ulum*'un amaçları tarif ettiğini ve ondan önce hiç kimsenin bu konudan bahsetmediğini ifade etmektedir. İlim talebelerinin yanında daima bu kitap bulunmuş ve onlara rehberlik etmiştir.

[15]S.H.Nasr, *Science and Civilization in İslâm* (Cambridge, A.B.D., 1968), Giriş.

[16]Bu makale, 1973 yılında Tahran'da yapılan Farabî'nin 1000. yıldönümü kutlaması toplantısına sunulmuş bir tebliğden müteşekkildir.

[17]H. Corbin, eserlerinde "Dördüncü Muallim"e duyulan ihtiyaçtan ve onun İslâm düşüncesinde günümüz İslâm dünyası için taşıdığı ehemmiyetten sözetmiştir.

İBN SÎNÂ: BİLİM VE FELSEFENİN SULTANI

Ebu Ali el-Hüseyin İbn Abdullah ibn Sînâ, özellikle Aristo felsefesi ve tıp alanında yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Batı'da Avicenna olarak bilinen bu en etkili Müslüman filozof ve bilim adamı, söz konusu alanlardaki hakim tesiri ve otoritesinden dolayı Doğu'da "eş-Şeyh er-Reis", Batı'da ise "Hekimlerin Prensi" ünvanını kazanmıştır.

Tüm hayatını İran'ın doğu ve iç bölgelerinde geçiren bir Farisî olan İbn Sînâ 980 yılında Buhara'da doğmuş ve ilk eğitimini Buhara'da bir İsmailî olan babasından almıştır. Ancak ibn Sînâ'nın kendisi hiçbir zaman İsmailîliğe meyletmemiştir. İbn Sînâ'nın babasının evi ilim adamlarının toplandığı bir yer olduğu için İbn Sînâ çocukluğundan itibaren önde gelen hocalardan faydalanmıştır. Güçlü bir hafızaya sahip olan İbn Sînâ henüz on yaşındayken Kur'an-ı Kerim'i ve birçok Arapça şiiri ezberlemiştir. Daha sonra kendilerinden mantık ve metafizik öğrendiği hocalarından ayrılarak on sekiz yaşına kadar kendi kendine çalışmıştır. İbn Sînâ önce İslâm hukukunu, daha sonra tıbbı ve son olarak metafiziği tedris etmiştir. Samanoğullarının kraliyet kütüphanesinden yararlanan İbn Sînâ bu vesileyle fikrî gelişimini hızlandırmıştır. Hatta bunun neticesinde Samanhi prensi Nuh ibn Mansur'u başarıyla tedavi etmiştir. Yirmibir yaşına geldiğinde tüm formel eğitim dallarını başarıyla bitir-

miş ve ünlü bir hekim olmuştur. Yöneticilik de yapan İbn Sînâ bir ara idarede katiplik yapmıştır.

Fakat aniden tüm yaşamı değişmiştir. Babası ölmüş, Samanî ailesi iktidardan düşmüş ve böylece İbn Sînâ'nın hayatı bir belirsizlik ve karışıklık içine girmiştir. Bu hal, birkaç sükunet devresi hariç hayatının sonuna kadar devam etmiştir. Kader İbn Sînâ'yı İran tarihinin karışık bir dönemine rast getirmiştir. Bu dönemde Orta Asya'daki İran hakimiyeti yavaş yavaş Türkler'e geçmiş ve bölgesel Fars hanedanları Bağdat'taki Abbasi halifeliğinden bağımsızlıklarını kazanmak için harekete geçmişlerdir. Fakat İbn Sînâ'nın zihin gücü öylesine kuvvetliydi ki o, söz konusu haricî karışıklıklardan etkilenmeden fikrî hayatını mazbut bir biçimde devam etmiştir.

Bir süre Horasan'ın bazı bölgelerinde dolaşan İbn Sînâ daha sonra Orta İran'da egemen olan Buyid hanedanının davetiyle önce Rey'e sonra da Kazvin'e giderek bir hekim olarak çalışmıştır. Ancak bu şehirlerde ne yeterli sosyal ve ekonomik destek ne de sakin bir ortam bulabilmiştir. Bu yüzden, bir başka Buyid prensi olan Şemsüddevle'nin egemenliğinde olan İran'ın Hemedan şehrine göç etmiştir. Bu göç İbn Sînâ'nın hayatında yeni bir sayfa açmıştır. Burada sarayın hekimliğine getirilmiş ve hatta iki defa vezir olacak kadar hükümdarın güvenini kazanmıştır. Ancak siyasi tepkiler ve entrikalarla karşı karşıya kaldığı için bir süre gizlenmek zorunda kalmış ve hatta hapsedilmiştir.

Bu dönemde iki ünlü eserini yazmaya başlamıştır. Bunlardan ilki olan *Kitab eş-Şifa* kendi türünde bir kişi tarafından yazılan belki de en büyük felsefi ve ilmî ansiklopedidir. Bu kitabın değindiği konular arasında mantık, doğa bilimleri, psikoloji, geometri, astronomi, aritmetik, müzik ve metafizik sayılabilir; etik ve siyaset hususundan kapsamlı bir izah bulunmamaktadır. İbn Sînâ bu eserde en çok Aristo'dan faydalanmış olmakla beraber diğer Grek unsurlarından ve Neoplatonizmden de etkilenmiştir. O'nun sistemi Tanrı'nın zorunlu bir varlık olduğu düşüncesine dayanır. Ancak Tanrı'da *mahiyet* ile *varoluş* (*essence* and *exisence*) birlikte bulunabilir. Diğer varlıklar, Tanrı'nın Kendisini bilmesinin bir sonucu olarak derece derece sonsuz bir süreçte O'ndan südur ederler. *Kanun fi't-Tıbb* ise hem Doğu'da hem Batı'da tıp tarihinin en ünlü kitabıdır. Bu kitap, bir yandan Roma döneminde yaşayan Grek hekimlerinin çalışmalarına ve Arapça eserlere diğer yandan kendi tecrübesine (onun hekimlik notları, seyahatları sırasında kaybolmuştur) dayanmaktadır. Bir hekim ve bir yönetici olarak gündüzünü sarayda geçiren

İbn Sînâ geceleri talebeleriyle beraber bu ve diğer eserlerini telif etmiş ve bu çerçevede genel felsefi ve bilimsel konuları tartışmıştır. Çoğu zaman müzikle renklendirilen bu çalışmalar gecenin geç saatlerine kadar devam etmiştir. İbn Sînâ gizlenme ve hapis dönemlerinde de yazmaya devam etmiştir. İbn Sînâ'nın büyük fiziksel kuvveti, zayıf bir insanın hayal dahi edemeyeği bir programın yürütülmesini sağlamıştır.

Sonraki Yıllar:

İbn Sînâ'nın yaşamının son dönemi onun İsfahan'a hicretiyle başlamıştır. Şemsüddevle'nin 1022'de ölmesiyle İbn Sînâ, zorluk ve hapisle geçen bir dönemin ardından küçük bir arkadaş grubuyla beraber İsfahan'a gitmiştir. İbn Sînâ, İsfahan'da hayatının son on dört yılını nisbeten sakin bir biçimde geçirmiştir. Burada hükümdar Alâüddevle ve sarayı tarafından büyük saygı gören İbn Sînâ, Hemedan'da başladığı iki büyük eserini bitirmiş ve Aristo felsefesi üzerine ilk Farsça eserini ve *Kitab eş-Şifa*'nın özeti olan *Kitabü'n-Necat*'ı yazmıştır. *Kitabü'n-Necat*'ın bir kısmı, İbn Sînâ Aleddevle ile beraber savaştayken yazılmıştır. İbn Sînâ bu dönemde en büyük felsefi şaheseri ve "kişisel" tecrübesi olan *Kitab el-İşarât ve't-Tenbihât*'ı kaleme almıştır. İbn Sînâ bu kitapta, iman safhasından Tanrı'yı perdesiz görme safhasına kadar mutasavvıfın geçirdiği manevî yolcuğu anlatmaktadır. Yine İsfahan'da Arap filolojisi otoritelerinden birinin onu Arapça konusunda eleştirmesi üzerine bu konuya üç yılını harcamış ve *Lisan ü'l-Arab* adında bir eser kaleme almıştır; bu eser ölümüne kadar müsvedde halinde kalmıştır. İbn Sînâ Alâüddevle ile beraber bir seferde iken rahatsızlanır ve kendini iyileştirmek için çaba sarfetmesine rağmen 1037 yılında Hemedan'da ağrı ve yorgunluktan hayata veda eder.

İbn Sînâ, Müslüman Aristocuların hocası olmakla beraber hayatının sonuna doğru bir "doğu felsefesi" arayışına girmiştir. Bu konuyla doğrudan ilgisi olan eserler ekseriyetle kaybolmuşsa da diğer bazı eserlerinde onun bu hususta izlediği yola ilişkin bazı işaretler taşımaktadır. İbn Sînâ'nın bu yolda attığı adım, daha sonra özellikle İran ve diğer doğu İslâm illerinde İslâm felsefesinin izlediği mistik hikmetin adımı olmuştur.

Batı aleminde İbn Rüşd'de olduğu gibi "Latin İbn Sinacılık" görülmemişse de İbn Sînâ'nın etkisi görülmüştür. İbn Sînâ'nın *Kitabüş-Şifa*'sı kısmen, *Kanun* ise tamamen on ikinci asırda Latince'ye çevrilmiştir. Bu çeviriler ve diğerleri İbn Sînâ'nın düşüncesinin Batı'da yayılmasına hiz-

met etmiştir. Hıristiyan filozof ve ilahiyatçı St. Augustine'in düşüncesiyle harmanlanan İbn Sînâ'nın düşüncesi başta Fransiskenler olmak üzere birçok Ortaçağ Skolastiği'nin düşüncesine temel teşkil etmiştir. Tıp alanında *Kanun*, asırlarca tıbbın en büyük otoritesi haline gelmiş ve İbn Sînâ bu alanda Hipokrat ve Galen gibi ilk dönem Grek hekimlerininkine denk bir değer görmüştür. Doğu'da ise onun tıp, felsefe ve teolojideki hakim etkisi asırlarca devam etmiştir, bugün de İslâm düşüncesinin bazı okullarında onun etkisi sürmektedir.

İBN SÎNÂ SONRASI İSLÂM FELSEFESİ VE VARLIĞIN (*VÜCÛD*) ELE ALINIŞI

İBN Sînâ'dan sonra gelen İslâm filozoflarının varlığa (vücud) ilişkin araştırmalarının tarihi, Batı'da St. Thomas ve diğer Skolastik üstadlarını izleyen Batılı filozoflarınkinden oldukça farklıdır. Batı'da Varlığın tecrübe edilmesi zamanla kaybolurken ve Varlığın manen görülüşü yerine varlık kavramı üzerinde yapılan tartışmalara ve nihayet varlık kavramının bazı okullarda tamamen kaybolmasına bırakırken İslâm aleminde felsefe gittikçe Varlık denizine yaklaşmış ve nihayet irfanın tamamlayıcısı ve sistematik izah ve tahlilde onun yardımcısı olmuştu. Batı felsefesi, son döneminde en azından birçok büyük okulunda felsefeyi dışsal tecrübe ile tecrübeyi de maddi dünyadaki varlıklarla birleştirirken —ki bu da çeşitli empirik (tecrübeci) felsefelere yol açmıştır— İslâm dünyasında da felsefe tecrübe ile birleşiyordu; fakat İslâm felsefesindeki tecrübe manevî ve içsel bir tecrübe olup nihayette hikmetin kaynağı olan gerçekliğin yani Saf Varlığın manen görülmesine dayanıyordu. Bu yüzden söz konusu hikmete Arapça'da *hikmet zevkiyye* adı verilir ki, zevk, Latince'deki *Sapere* (Sapiential) kökü ile aynı anlamaya sahiptir.

"Hikmet-i Zevkiyye"den ziyade "Hikmeti Bahtiyye"nin üstadları olarak anılan Farabî ve İbn Sînâ gibi ilk İslâm filozofları, sonraki varlık

tartışmalarının kavramsal çerçevesini inşa etmişlerdi[1]. Ama onlardan sonra bu kavramalara farklı anlamlar verilmiştir. Farabî "*Kitab ü'l-Hurûf*" adlı eserinde[2], İbn Sînâ ise başta "*Şifa*", "*Necat*" ve "*Danişname-yi Alâî*" olmak üzere birçok eserinde[3] bir tarafta varoluş (existence; *vücûd*) ile *mahiyet (quiddity; mahiyye)* arasında, diğer yandan *zorunluluk, olasılık (mümkinat)* ve *imkansızlık (imtina)* arasında temel ayrımlar yapmışlardı. Bu iki filozof, bu ayırımların yanında hem sonraki İslâm felsefesinde hem de Batı'da varlık çalışmasının temelini oluşturan önemli kavramları tesis etmişlerdi.

İbn Sînâ'yı izleyen dönem —yani beşinci/onbirinci ve altıncı/onikinci asırlar—, Eş'arî Kelam'ının İslâm'ın doğu bölgelerinde hakim olduğu ve dolayısıyla Batı'da Wolf ve Suarez'den dolayı ontoloji adı verilen disipline olan ilginin azaldığı dönemdir. Kelam, tamamen Allah'ın iradesi ile ilgilenen ve bu iradenin ait olduğu İlahî Zat'ı veya Varlığı ihmal eden bir tür iradeciliğe dayanmıştır.[4] Bu nedenle Kelamcılar, Latin ilahiyatçıların tersine, özellikle "Vacibü'l-Vücud" ve "mümkinat" gibi konularda Meşşaîlerin dilini kullanmışlarsa da varlığın incelenmesi konusuyla ilgilenmemişlerdir.

İşrak okulunun kurucusu Şeyh el-İşrak Şahabeddin Sühreverdî ontolojiye olan ilgiyi canlandırmış ve fakat varoluş problemine tamamen farklı bir görüş (vision) açısından yaklaşmıştır.[5] Ona göre varoluş, asıl gerçeklik olan mahiyete eklenmiş bir arazdır. O, böylece, asırlarca birçok kişi tarafından benimsenen "özcü" — "essentialistic"— bir metafizik meydana getirmiştir. Sühreverdî, ışığı gerçekliğin özü kabul etmiş ve önceki filozofların varlığa (vücud) atfettikleri tüm özellikleri ışığa atfetmiştir. Sühreverdî'nin varlık meselesini "vücûd" sözcüğünün geçtiği sayfalarda incelemek yeterli değildir. Onun ışık öğretisini bir bütün olarak incelemek gerekir.

Sühreverdî ile hemen hemen aynı çağda yaşamış bir başka entellektüel şahsiyet ve Sûfî metafiziğinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Muhyiddin ibn Arabî öğretisini vücuda getirmiştir. Fakat onun öğretisi kelimenin normal anlamında felsefe değil, irfan ve metafiziktir. İbn Arabî, İlahî Zat'tan, O'nun İsim ve Sıfatlarından, tecellilerinden bahsetmiş ve fakat İslâm filozoflarının "vücud" dilini kullanmamıştır. İbn Arabî ontolojiyi aşan bir metafizik ortaya koymuştur. Onun metafiziği Varlığın üstünde olan İlke'yle başlar ve Varlık bu ilkenin ilk belirlenimidir (taayyün). Bununla beraber onun zorunluluk doktrini, hem Varlık hem de varoluş olarak "vücud"un anlamının en derin izahlarından

birini kapsar; fakat o, bu konuyu filozoflarınkinden farklı bir bakış açısıyla ele almıştır. Hatta belirtmekte fayda mülahaza ettiğimiz bir şey de İbn Arabî, her ne zaman İlahi Rahmet'ten bahsetmişse genelde varoluş meselesinden de bahsetmiştir.[6] Her halükarda İbn Arabî hem sonraki Tasavvuf hem de sonraki İslâm felsefesi üzerinde —hususen "vücud" konusunda— derin tesir bırakmıştır. Sonraki tüm vücud çalışmalarının tacı ve bir anlamda İslâm metafizik öğretilerinin zirvesi olan "varlığın aşkın birliği" *(vahdetü'l-vücûd)* doktrinini ilk formüle eden kişi İbn Arabî'dir [7].

Meşşaî felsefenin yedinci/onüçüncü asırda Nasirüddin Tusî tarafından canlandırılmasıyla İbn Sînâ'nın öğretileri yeniden hayat bulmuş ve fakat bu sefer İbn Sînâ Batı'da bilindiği gibi akılcı bir tarzda değil de Sühreverdî ve İbn Arabî'nin öğretileri ışığında yorumlanmıştır. Üstelik, Sadreddin Konevî, Kâşânî ve Seyyid Haydar Amulî gibi sonraki büyük irfan üstadları İbn Arabî'nin yaptığından daha çok varlıkla ilgilenmişlerdir. Amulî'nin *"Nakdü'n-nukud fi marifeti'l-vücud"*'u gibi eserler sonraki İslâm felsefesi üzerinde derin tesir sahibi olmuşlardır[8].

Safevî İranı döneminde Mir Damad tarafından tesis edilen İsfahan okulu, vücud konusunun işlenmesinde önemli bir çıkışı işaret eder. Bu dönemde geleneksel felsefeye yeni bir bölüm eklenmiştir. "Genel Meseleler" başlığını taşıyan bu bölüm genellikle "vücûd" meselesi ile ilgilenmiş ve sonraki felsefe kitapları da bu bölümle başlamıştır. Yine bu dönemde ilk defa olarak varlığın önceliği *(asaletü'l-vücud)* ile mahiyetin (özün) önceliği *(asaletü'l-mahiyye)* arasındaki ayırım tartışılmaya başlanmıştır[9].

Gerekse Safevî döneminde Molla Sadrâ öğretilerinin egemen olduğu düşünülür. Fakat bu doğru değildir. Bu dönem, oldukça çeşitli felsefi görüşlerin varlığıyla dikkat çeker; en azından üç ayrı eğilim tespit edilebilir: İbn Sînâ'yı Sühreverdi rengine sokarak izleyen Mir Damad ve talebelerinin ekolü, Proclus'un Eflatun yorumuna benzer düşünceler taşıyan ve İlahi İlke'yi hem Varlığın hem de Yokluğun üzerinde gören ve varoluş zincirine bağlı görmeyen Molla Recep Ali Tebrizî'nin ekolü ve son olarak Molla Sadrâ ve talebelerinin ekolü, Molla Muhsin Feyz Kâşânî gibi Molla Sadrâ'nın talebeleri, Sühreverdi'nin "özcü" metafiziğini "varoluşçu" bir metafiziğe dönüştürmüşlerdir[10]. Molla Sadrâ "Asfar", *"eş-Şevahidü'r-Rububiyye"* ve "el-Meşâir[11]" gibi eserlerinde İslâm'ın en geniş ve sistematik "varlık felsefesi" izahını getirmiştir; bu izah ariflerin görüşü (vision) ile Meşşailerin aklını terkib etmiştir. Molla Sad-

râ'nın metafiziği üç ilkeye dayanır: Birlik, varlık dereceleri ve varlığın önceliği. Sadrâ'nın metafiziği İslâm felsefesi tarihinde yeni bir sayfa açmıştır[12].

Molla Sadrâ'nın varlık öğretileri öylesine derin ve şumüllü ki sonraki asrın önde gelen İran filozofları arasında yankısını bulmuş ve bu arada Müslüman Hindistan'da birçok düşünürü etkilemiştir. İran'da Molla Ali Nuri, Hacı Molla Hadi Sebzevarî ve Molla Ali Zunuzî gibi alimler Molla Sadrâ'ya önemli şerhler düşmüşlerdir. Ve bu yüzyılda Mirza Mehdi Aştiyanî ve Seyyid Muhammed Kazım Assar gibi geleneksel üstadlar bu felsefe geleneğini sürdürmüşlerdir. Bu felsefe geleneğinde varlık konusu oldukça derin bir diyalektikle işlenmiştir; buna göre varlık nihaî anlamda Varlığın ve onun tecellilerinin tecrübesine dayanır; bu tecrübeye de Varlığın bahşettiği objektif tecelli olan Evrensel Akıl —ki bu da gelenektir— ile ulaşılır.

Bu geç İslâm felsefesi okulunun derin varlık öğretisini böylesine kısa bir makalede ele almak elbette ki mümkün değildir. Büyük ilim adamları bu öğretilere ömürlerini vermişlerdir. Fakat Molla Sadrâ ve talebeleri ile sona eren bu okulun temel bazı özelliklerini gözler önüne sermek mümkündür burada.

Bu okulun varlık öğretisindeki en çarpıcı özelliklerden biri belki de onun varolanla *(ens)* değil de varlığın fiiliyle *(esse* veya *actus essendi)* ilgilenmesidir. Batı Skolastisizmi nihayette bizzat varlıkla değil de varolanlarla yani eşya ile ilgilenmiştir. Batı felsefesinde önce Varlığın gerçekliğinin varlık kavramına feda edilişi ve daha sonra da bu kavramın parçalanışı *"ens"*'in bizzat varlığın fiilinden ayrılmasına yol açmıştır. Modern Batı'da bazı varoluş filozoflarının *"das Sein"* ile *"das Seiende"* arasındaki farkın önemini anlamaları birkaç asır alırken İslâm filozoflarına göre Varlığın gerçekliğinin tecrübesi onun kavramının entellektüel açıdan tartışılmasının kaynağı idi[13].

Molla Sadrâ'nın aşkın hikmetinin *(el-hikmetü'l-muteâliye)* temelini teşkil eden *birlik,* varlığın dereceleri ve varlığın önceliği öğretisi, varlığı varoluşun dereceleri olarak görür ve varolan her nesneyi de zihnin belli bir varoluş belirmesinden soyutladığı şey olarak görür.[14]

Eşyanın mahiyeti, kendisine varoluş eklenmiş gerçeklik olmayıp zihnin belli bir varlık durumundan devşirdiği soyutlamalardır. Bu belli varlık durumuna varolan denilmiş, zira tecrübesiz zihin eşyanın ancak harici ve görünür veçhesini idrak eder. Haricen, varolanlar varoluş kazanmış mahiyetler olarak görünür. Fakat eğer zihin aklın disiplininden

geçse ve manevî vizyon tecrübesini yaşasa o zaman her şeyi gerçekte ne ise o şekilde görür, yani mahiyeti, belli bir varoluş fiilinin sınırlamalarından soyutlanmış şey olarak görür. Normal insan genelde kabı idrak ederken, bilge insan mahiyeti yani "vücud", "huzûr" ve "şuhûd"u görür.

Sonraki İslâm filozofları "vücud"un, "huzûr"un ve şuhûdun birliğinde ısrar etmiştir; zira onların görüşü *(vision)* gerçekliğe öylesine derinden nüfuz etmiştir ki onu aynı anda hem varlık ve bilgi hem de bilinç ve varoluş olarak görmüştür. Aslında varlığın farkında olma derecesi, bilenin farkında olma yani onun varolma derecesine bağlıdır. Ne kadar çok insansa o kadar çok varlığı idrak edebilir. Evrenin kendisi bir varoluşlar serisidir. İnsanoğlu da varolduğu ölçüde bunlara nüfuz edebilme kabiliyetine sahiptir.

İslâm metafiziği, Gerçekliğin İlke olduğunu, İlke'nin de varloluşun kaynağı olduğunu ve Varlığın üzerinde durduğunu kabul eder. Saf Varlığı ancak Yokluk kavrayabilir. Bu ilkesel Gerçekliğin ilk belirlenimi Varlıktır; Varlık da yaratmanın kaynağıdır. Saf Varlık'tan ilk çıkan şey Sufilerin "Nefes-i Rahmanî" dedikleri ve kainatın cevherini oluşturan Akıl ve Evrensel Varoluş'tur. Tekil varoluş tarzları bu Evrensel Varoluş'un nurlarıdır. "Vücud" aynı zamanda "huzûr" da olduğundan bu dereceler İbn Arabî gibi ariflerce "Beş İlahi Varoluş" *(el-Hadarat el-İlahiyyat el-Hams)* olarak adlandırılmıştır. Bunlar İlahi Öz'den gelip çeşitli varoluş safhalarından geçerek maddi aleme varırlar[15]. Ancak varoluş düzeylerinin çokluğuna rağmen sadece bir Varlık vardır ve bütün bu düzeyler nihaî anlamda Bir'in tezahürleridir.

Sonraki İslâm filozoflarının varlık felsefesinin insan ve onun entelekyası (akıl) ile doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır. Modern varoluşçuluk kendini bireysel insanın varoluşu ile sınırlarken ve bu okulun birçok filozofuna göre varoluş bireyin ölümüyle son bulurken İslâm felsefesinde varoluş, ölüm rüzgarıyla sönecek arızi bir alev değildir. Bilakis ölüm bu perspektifte daha yoğun bir varoluş derecesinin giriş kapısıdır; bunun doğal ölüm veya manevî ölüm olması fark etmez. Manevî hayatın amacı olan fenâ (yok olma) bilinen anlamında yok olma olmayıp ilahi olanda ve dolayısıyla mümkün en yüksek varlık düzeyinde yaşama demektir. Manevî ölümle insanın varlığı azalmaz, artar[16].

Sonraki İslâm felsefesinde varlık konusunda yapılan çalışmalar, bunun beşer hayatı üzerindeki pratik etkisiyle derinden ilintilidir. Zira varlık etüdü, varoluşun anlamının doğru anlaşılmasının yegane temina-

tı olan iç disiplinden ayrılamaz. Normal insan bizzat varoluşun büyük sırrının farkına varamayacak kadar eşyayla içiçedir. Şu ya da bu fiili gerçekleştirmek kolaydır, ama varolmak zordur. Kavramlarla oynamak, insana varoluş sırrını gösterecek ve onun "her şeyin Allah'ta olduğunu" görebilmesini sağlayacak bir bilinç yaratmaktan kolaydır.

Sonraki İslâm felsefesinde varoluş konusunda yapılan etüdler sadece haricen varoluş, mahiyet, zorunluluk, mümkinat gibi kavramların tahliliyle alakâdar olmuştur. Burada *oluşun* ve nihayet *varlığın* derin manevî tecrübesi yatmaktadır. Yine burada bu okulun bugün kavramsal bilgi ile kişinin varlığının durumu arasındaki derin uçurumun sancısını çeken, modern olan büyük mesajı yatmaktadır. İnsan düşünen varlık değildir; ve onun varlığı onun düşünmesinden ileri gelmemektedir. Bilakis, insanın düşünmesi onun varlığının bir fonksiyonudur. Batı'da ontoloji etüdünü, Varlığın incelenmesinden onun zihnî refleksiyonunun analizine çeviren Descartes'in "Cogito ergo sum"u bu irfani geleneğin bilgelerince "sum ergo est Esse" —Fristhjof Schuon'un diliyle söylersek— olarak düzeltilecekti[17]. Yani ben varım, dolayısıyla Allah da vardır. Yani Varlık beşeri varoluştan çıkarılmaktadır. Tabii bunu başarabilmek için insanın kendi Merkezinden uzaklaşıp dışsal nesneler, fiiller veya kavramlar biçimindeki donuk formlara değil, kendi Merkezine dönmesi gerekir.

Kişi ne kadar çok "varolursa" o kadar çok varlığı anlayabilir. Ve varlığı anlamanın en iyi yolu O'nun gerekleriyle uyum içinde yaşamaktır. İslâm felsefesinin geç döneminin ana mesajı şudur: *Varlığın etüdü, varlık kavramıyla başlayabilir, ama bu etüdün neticesi varlığın gerçekliği olmalıdır.* İnsanlar kendi sınırlamalarından ve arızi tabiatlarından sıyrılmadan da varlık kavramını inceleyebilirler; ama bu yapılan hikmet değil zihin jimnastiği olur. Öte yandan varlığın gerçekliğinin gerçek etüdü —ki hikmetin amacı budur— tüm sınırlamalardan insanı azad kılar; zira o, insanın sınırlı varoluşunu aynı anda hem varlık, bilinç ve sevinç hem de vecd olan Gerçekliğin diriltici ışıklarına açar. Varlığın gerçek incelemesi, tüm hikmetlerin kaynağı olan tecessüse ve vecde —ki bu vecd tüm beşeri bilginin amacı ve insan hayatının gayesidir; çünkü bunun tecrübesi bizzat insanoğlunun cevherine işlenmiştir— götürür.

1. İbn Sînâ önde gelen varlık filozoflarından kabul edilmiştir. Bkz. A.M.Goichon, "L'Unité de la pensée avicennienne," *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 20-21 (1952), 290 ff.

2. İlk defa M.Mehdi (Beyrut, 1969) tarafından baskıya hazırlanan bu büyük eser, çağdaş bilginlerin ilk İslâm filozoflarının varlık etüdüne ilişkin görüşlerini gözden geçirmelerine yol açmıştır.

3. Bkz. P. Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna* (New York, 1973); İbn Sînâ'nın ontolojisi için bkz., A.M. Goichon, *La Distinction de L'essence et de l'existence d'aprés İbn Sînâ (Avicenna)* (Paris, 1937); S.H. Nasr, *An Introduction to İslamic Cosmological Doctrines* (Cambridge, Mass., 1964), bölüm 12.

4. Bkz. F.Schuon, *Logic and Transcendence*, çev. P. Townsend (New York, 1975), bölüm 7 ve 13; ve onun *Islam and the Perennial Philosophy*, çev. P. Hobson (Londra, 1976).

5. Suhreverdi için bkz., S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (New York, 1976), bölüm 2; ve H. Corbin, *En Islam İranien* II (Paris, 1971), Suhreverdi'nin varoluşla ilgili görüşleri için bkz., onun *Hikmetü'l-İşrak*, ed. H. Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques II* (tahran, 1976), ss. 125 ff. Yine bkz. mevcut cildin 11. bölümüne.

6. Genel olarak İbn Arabî üzerine bkz. Nasr, *Three Muslim Sages*, bölüm 3. Onun İlahi Rahmet Öğretisi için bkz. T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepte in Sufism and Taoism I* (Tokyo, 1966), ss. 109 ff. Izutsu, İbn Arabî'nin ünlü yorumcusu Abdurrezzak Kaşani'den alıntı yapar: "Varoluş (vücud) her şeyi sarıp sarmalayan Rahmetin ilk feyzidir." (s. 109)

7. Genelde felsefi panteizm ve varoluşçu monizm gibi öğretilerle karıştırılan bu temel doktrin üzerine bkz. T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, çev. D.M. Matheson (Lahore, 1959), bölüm 3; ve M. Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century* (Londra, 1971), bölüm 5.

8. *La Philosophie Shi'ite*, ed. H. Corbin ve O. Yahya (Tahran ve Paris, 1969), ss. 620 ff (Arapça metin).

9. Bu terimlerin anlamı için bkz. T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo, 1971), ss. 99 ff. Bizzat İsfahan Okulu üzerine bkz., H. Corbin, *En Islam İranien IV* (Paris, 1972), Kitap 5; ve S.H. Nasr, "The School of Isfahan", *A History of Muslim Philosophy II* ed. M.M. Şerif (Wiesbaden, 1966), ss. 904-32.

10. Bu üç okul da Mir Damad'dan bu yana İran filozofları antolojisinin ikinci cildinde yer almıştır; bu eserin editörleri S.J. Aştiyani ile H. Corbin'dir. Bkz., *Anthologie de philosophes iraniens II* (Tahran ve Paris, 1975). Beşinci sayfada Corbin'in belirttiği gibi bu üç okulun anlatılması tüm cildi kapsar. Yine bkz. Corbin, "Présence de quelqes philosophes iraniens", *philosophie iranienne et philosophie comparéé* (Paris ve Tahran, 1977), Kısım II, ss. 55-81.

11. *Meşâ'ir* gerçekte ontoloji kitabıdır. Bu kitapla ilgili olarak bkz. H. Corbin'in çevirisine: *Le Livre des penetrations metaphysiques* (Tahran ve Paris, 1964)

12. Molla Sadrâ'nın varlığın birliği doktrini üzerine bkz. benim "Molla Sadrâ ve Varlığın Birliği Doktrini" *Philosophical Forum*, 4, No. 1 (Sonbahar 1972), 153-61.

13. Bkz. Corbin'in Molla Sadrâ'nın *Meşa'ir*'inin girişine yazdığı giriş, *Les Livre des Penetrations Metaphysiques*, ss. 62 ff.

14. Bkz. benim "Sadreddin Şirazi", *History of Muslim Philosophy II*, ed. Şerif, ss. 942 ff; yine bkz. Izutzu, *Concept and Reality of Existence*, Kısım IV.

15. Bkz. F. Schuon, *Dimensions of İslâm*, çev. P. Townsend (Londra, 1970), bölüm 2.

16. Rûmî'nin aşağıdaki dizeleri bu hakikatı destekler:

Ben bir maden olarak öldüm, bir bitki oldum,
Bir bitki olarak öldüm, bir hayvan oldum,
Hayvan olarak öldüm, insan oldum.
Niye korkayım ki? Ölüm beni etkilemez.
Bir kez daha insan olarak öleceğim ve
Melekler katına yükseleceğim. Hatta orayı da
Geçeceğim: Allah hariç her şey ölümlüdür.
Melek ruhumu kurban edince,
Hiç kimsenin tasavvur edemeyeceği bir şey olurum.
Hiçbir şey olurum; yok olurum, çünkü
Yokluk şöyle der: "Hepimiz O'na döneceğiz."

R.A. Nicholson, *Rumi: Poet and Mystic* (Londra, 1950), s. 103.

17. *Logic and Transcendence*, s. 44. Shuon aynı eserde Franz von Baader'in izahını da nakleder. Alman filozof Descartes'a cevap olarak (*'Tanrı' beni düşünmektedir; dolayısıyla düşünüyorum ve varım*).

II. BÖLÜM

İRAN'DA İSLÂM DÜŞÜNCESİ'NİN TARİHİ

Bu makaleyi kendisine atfettiğim Toshihiko Izutsu hem bir Kur'an bilgini idi, hem de İslâm felsefesi öğrencisiydi. Bu iki alanın en mükemmel şekilde buluştuğu yer Molla Sadra'nın Kur'an tefsiridir[1]. Aynı zamanda Molla Sadrâ olarak da bilinen, Sadreddin Şirazi Batı'da son iki üç on yılda oldukça iyi tanınmıştır; ve onun "aşkın hikmet" olarak bilinen entellektüel sentezi üzerine birçok eser yazılmıştır bu dönem boyunca[2]. Ancak hem Kur'an tefsir tarihi hem de İslâm felsefesi tarihi açısından büyük önemi haiz olan onun Kur'an tefsiri yeterince ilgi görmüş değildir henüz[3]. Hiç kuşkusuz onun Kur'an tefsiri Müslüman bir filozofun veya hakîmin yazdığı en önemli ve bugüne kadar yazılmış en hacimli eserdir —ki bu asırda Molla Sadrâ'nın bir izleyicisi olan Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî (öl. 1983) *Tefsiru'l-Mizân* adlı eseri yazana kadar.

Molla Sadrâ'nın ve okulunun memleketi olan İran'da bile son on beş yıla kadar ilgi daha çok onun felsefi denilebilecek eserleri, örneğin *Asfar* ve *eş-Şevahidu'r-Rububiye* üzerinde yoğunlaşmıştır; onun Kur'an tefsiri, Kuleynî'nin *Usul el-Kafî*'sine yazdığı şerh kadar bile ilgi görmemiştir. Ne var ki, 1980'den bu yana, Muhammed Hacevî'nin muazzam gayretleriyle onun Kur'an tefsirleri *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim* adı altında

Farsça tercümeleriyle beraber Arapça olarak neşredilmiştir.[4]

Tıpkı Molla Sadrâ'nın "Aşkın Hikmet"inin Şii entellektüel ikliminde yetişen çeşitli irfan, hikmet, felsefe ve ilahiyat okullarının bir sentezi oluşu gibi, onun Kur'an tefsirleri de ondan önce tarih sahnesinde yer alan dört farklı Kur'an tefsiri geleneğinin yani Sûfî, Şii, teolojik ve felsefi geleneğin buluşma noktasıdır.[5] Sûfi ve Şiî tefsirlerin kaynağı İmam Muhammed el-Bakır ve İmam Cafer el- Sadık'ın tefsirleridir; bunlarınkinin kaynağı da Hz. Ali'dir —ki İbn Abbas Hz. Ali ile ilgili olarak şunları söylemiştir: "Kur'an tefsirinden aldığım ne varsa Ali ibn Ebi Talib'dendir."[6] Üçüncü /dokuzuncu asır Mısırlı Sufi Zu'n-Nûn el-Mısrî, İmam Cafer'in tefsirini neşretmiştir; bu adam, mevcut en eski Sufi Kur'an tefsirinin yazarı olan Sehl et-Tusterî'nin manevî hocasıdır.[7] İbn Ata bu tefsire yeni bir form vermiş ve bu form daha sonra dördüncü/onuncu asırda Sulemî tarafından Tusterî'den sonra en eski ikinci Sufi Kur'an tefsiri olan *Hakâiku't-Tefsir* adlı esere eklenmiştir.

Bu ilk geleneği daha sonra büyük Sufi tefsirler takip etmiştir; örneğin beşinci/onbirinci asırda İmam Ebu'l-Kasım el-Kuşeyri'nin *Letâif ü'l-İşarat*"ı ile Hâce Abdullah Ensari'nin tefsiri bunlardandır. Bu ikincisi, Ensari'nin talebesi olan Reşidüddin Meybudî tarafından tamamlanmış ve geliştirilmiştir; böylelikle İran dilinin şaheserlerinden biri olan bir Sufi tefsiri ortaya çıkmıştır. Bundan sonraki iki asırda bu gelenek devam etmiş ve Ebu Hamid Muhammed el-Gazzali ile Rûzbihan Bakli Şirazi —ki bu şahsın *Ara'isu'l-Beyan*'ı Sufi Kur'an tefsirinin ilk bölümünün sonunu temsil eder— gibi iki büyük dev zuhur etmiştir.

Sufi Kur'an tefsirinde yeni bir sayfa Bakli'den bir nesil sonra Muhyiddin İbn Arabî tarafından açılmıştır. İbn Arabî, kendisinden sonraki tüm batıni tefsirler özellikle Molla Sadrâ tefsirleri üzerinde derin tesir bırakmıştır. İbn Arabî'nin "*Futuhâtu'l-Mekkiyye*"si birçok bakımdan bir Kur'an tefsiri olup Kutsal Kitabın ayetlerinin en derin anlamlarını tekrar tekrar gözler önüne serer[8]. İbn Arabî aynı zamanda henüz neşredilmemiş olan bir tefsirinin yazarıdır; fakat ona atfedilen "*Te'vilü'l-Kur'an*" onun okulunun bir izleyicisi olan ve sekizinci/ondördüncü asırda yaşamış olan Abdurrazzak Kaşani'ye aittir. Her halükarda bu uzun Sufi tefsir ve tevil geleneği Molla Sadrâ tarafından iyi biliniyordu. Bu gelenek, Molla Sadrâ'nın eserlerinde izdivaç eden dört Kur'an tefsiri geleneğinden biridir.

İkinci gelenek olan Şii geleneği de İmam Cafer el-Sadık'ın tefsiriyle başlar ve sadece Ebu Cafer Muhammed el-Tûsî'nin *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-*

Kur'an ve Ebu Ali el-Fadl et-Tabersi'nin *Mecma' u'l-Beyan fi Tefsir i'l-Kur'an* adlı eserleri gibi daha çok resmi ve "harici" çalışmaları değil, aynı zamanda sekizinci/ondördüncü asır şahsiyeti Haydar Amuli ve dokuzuncu/onbeşinci asırda yaşayan onun halefi Şaineddin İbn Turkah İsfahani gibi Şii ariflerin eserlerini de kapsar. Yine Molla Sadrâ'nın da doğrudan bu geleneğin içinde yer aldığını söyleyebiliriz. Kendisi de yüksek düzeyde bir Şii arif ve filozof olan Molla Sadrâ bu geleneği iyi biliyordu. Bu gelenek de örneğin Seyyid Ahmed Alevi ve Molla Muhsin Feyz Kaşani gibi Molla Sadrâ'nın çağdaşları ve talebelerinin eserlerinde bulunmaktadır.

Kelam okullarının tefsirlerine gelince; Molla Sadrâ genel olarak Kelama karşı idi ve Kelamcıların ele aldığı Tanrı, O'nun İsim ve Sıfatları, insan ruhu gibi konuların esasında hem ilahi ilham ve akla hem de vahye ulaşabilen "hükema-yi ilahi"nin ele alması gereken konular olduğunu ve Kelamcıların bu konularla uğraşmaya hakları bulunmadığını iddia ediyordu. Yine de Molla Sadrâ, Kelam'la içli dışlı idi; özellikle de Eş'ari'ler arasında Gazâlî'nin ve Fahreddin Razi'nin eserleri ve Şii Kelam'da Nasîruddin Tûsî'nin *Tecrid*'ini iyi biliyordu. Kelamcıların Kur'an tefsirleri arasında zikretmemiz gereken tefsir Fahreddin Razi'nin *Tefsiru'l-Kebir*'idir. Tüm sonraki Sünni ve Şii Kur'an tefsirleri gibi Molla Sadrâ bu eseri de iyi biliyordu ve en azından onun bazı kısımların inceleme imkanı bulmuştu[9]. Molla Sadrâ'da Gazâlî'nin tefsir usulunun izleri de bulunabilir; Gazâlî'nin bu etkisi çoğunlukla onun Tasavvufi yönüyle ilgili olsa da Gazâlî'nin bir Eş'ari olarak etkisi de görülebilir.

Son olarak, filozofların veya hakimlerin yazdığı felsefi tefsirlerden de biraz bahsetmeliyiz. Daha Farabî'de bile Kur'an tefsiriyle ilgili bir merak bulmaktayız —özellikle eğer *Fusus el-Hikmet*'in onun eseri olduğunu kabul edersek. Fakat İslâm fikir geleneğinde felsefi tefsirin kurucusu İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ, Kur'an'ın ayetleri üzerine ayrı tefsirler yazdığı gibi *el-İşarat ve't-Tenbihat* adlı eserinde "Nur Suresi" üzerine ünlü bir tefsir yazmıştır. Bu eser, Gazâlî'nin *Mişkatü'l-Envar*'ını da etkilemiştir; Gazâlî İbn Sînâ felsefesine karşı olsa da. Ancak tuhaf bir biçimde Batı'da İbn Sînâ üzerine yapılan çalışmalarda ve hatta bu konuda yapılan çağdaş İslâm çalışmalarda söz konusu esere pek ilgi gösterilmemiştir[10].

İbn Sînâ'dan sonra Kur'an'ı ele alan filozof Sühreverdi'dir. İşrak öğretisinde Kur'an üzerine tefsir yazan Sühreverdi, İbn Sînâ'nın aksine ayrı Kur'an tefsiri yazmamış fakat felsefi ve teolojik konuları işlediği eser-

lerinde Kur'an'dan doğrudan ayetler alarak tefsir etmiştir; buna karşılık İbn Sînâ *Şifâ* ve *Necât* gibi büyük eserlerinde Kur'an'dan doğrudan alıntı yapmamıştır.

Molla Sadrâ'nın tefsirleri, onun şu ya da bu biçimde zaten aşina olduğu dört Kur'an tefsiri okulunun bir sentezi olduğundan, onun tefsirlerinin Kur'an tefsir tarihindeki yeri ancak bu dört okul bağlamında anlaşılabilir. Molla Sadrâ, elbette müslüman bilginler arasında standart kabul edilen tefsirleri; örneğin Beydavî, Taberî, Zemahşerî ve Ebu'l-Fütuh el-Razî'nin tefsirlerini de biliyordu. Ama Molla Sadrâ'nın tefsirlerini sadece bu ortak bilinen tefsirlerle Sufi, Şii, teolojik (Kelam) ve felsefi okullardan seçilmiş bir toplam değildir; tıpkı onun Hikmetü'l-Mutealiye'sinin önceki okulların öğretilerinin bir toplamı olmayışı gibi. Molla Sadrâ yaptığı birçok Kur'an tefsirinde şu ya da bu anlamın kendisine İlahi Arş'dan gelen ilham vasıtasıyla açığa çıktığını ve Kur'an'ın batınî anlamının keşf olmadan anlaşılamayacağını belirtmiştir —ki keşf "kalp gözünün", manevî dünyanın gerçekliklerini ve hatta Kur'an'ı gönderen İlahi Gerçekliği görebilmesini sağlar.

Molla Sadrâ'nın Kur'an tefsirleri şunlardır:[11]

1. Sûre LVII (el-Hadid) üzerine yazdığı tefsir: Bu tefsir; bir giriş, yirmi dokuz parça[12] ve bir sonuçtan oluşmaktadır.
2. Ayet el-Kürsi (II: 255) üzerine yazdığı tefsir: Bir giriş ve yirmi bölümden oluşan bu tefsir onun en uzun ve en önemli tefsirlerinden biridir.
3. Ayet en-Nûr (XXIV: 35) üzerine yazdığı tefsir: Bir giriş, bir önsöz, beş bölüm ve bir sonuçtan oluşan bu tefsir, söz konusu ayet üzerine yazılmış uzun tefsirler geleneğinin bir sentezi ve zirvesi olup İslâm metafiziğinin büyük çalışmalarından biridir.
4. Secde Suresinin (XXXII) tefsiri: Bu tefsir, bir giriş, bir önsöz, dokuz kısım ve bir sonuçtan müteşekkildir.
5. Fatiha Suresi üzerine yazdığı tefsir, besmelenin çeşitli anlamlarını tartıştığı beş kısımdan oluşmaktadır.
6. el-Bakara Suresi, (II) tefsiri: Bu tefsir, ancak altmış altıncı ayete kadar gelebilmiştir. Molla Sadrâ bu tefsirde Eş'ari ve Mutezile'nin birçok tezini çürütür.
7. Ya-Sin Suresinin (XXXVI) tefsiri: Bedeni haşrı ispat eden sekiz ilke ve on altı bölümden oluşmaktadır.
8. Cuma Suresinin (LXII) tefsiri bir giriş, on iki kısım, birçok İlahi İlham, irfan ve bir sonuçtan müteşekkildir.

9. el-Vakıa Suresinin tefsiri, Molla Sadrâ'nın hariçten batına yaptığı seyahattan kesitler içeren bir giriş ve onu izleyen metinden oluşmaktadır.

10. et-Tarik Suresinin (LXXXVI) tefsiri bir giriş ve metinden oluşmaktadır; müfessir, bu tefsirde kendisine Allah tarafından büyük sırlar bahşedildiğini anlatmaktadır.

11. el-Ala Suresinin (LXXXVII) tefsiri bir giriş ve yedi bölümden oluşmaktadır.

12. el-Zilzal Suresi'nin (XCIX) tefsiri bir giriş ve metinden müteşekkildir.

Molla Sadrâ'nın bu tefsirlere ek olarak konuyla doğrudan ilgili olan üç eseri daha vardır. Bunların ilki ve en önemlisi *Mefatih u'l-Gayb*'dır. Molla Sadrâ'nın bu eseri, onun *Asfar, el-Şevahid ü'r-Rububiye* ve *Şerh Usul el-Kafi* kadar önemli bir eserdir. Molla Sadrâ bu eserde (özellikle *el-Miftah el-Evvel* ve *el-Miftah el-Sani* adını alan ilk iki bölümde) kendi tefsir usulunden bahseder. İkinci eser müteşabih ayetler hususunda *Mefatih el-Gayb*'ın bir özeti olan *Müteşabihat u'l-Kur'an* adlı eserdir. Üçüncüsü ve sonuncusu ise Kur'an'ın bazı surelerinin başında yer alan harflerin batıni anlamını işleyen bir bölüme sahip olan *Esrar u'l-Ayat* adlı kitaptır.

Ancak Molla Sadrâ'nın Kur'an tefsirleri bu on beş çalışmadan oluşmamaktadır. Ayrıca belirtmeliyiz ki Molla Sadrâ, *Asfar*, *eş-Şevahidu'r-Rububiye el-Meşa'ir, el-Mebde ve'l-Mead, el-Hikmet u'l-Arşiyye* gibi eserlerinde Kur'an'dan ayetler alarak tefsir etmiştir. Daha önce belirttiğimiz gibi[13] Molla Sadrâ'nın eserleri akli ilimler ve nakli ilimler şeklinde tasnif edilebilirse de bu tasnif net değildir. Zira akli eserler nakli unsurları nakli eserler de akli unsurları içermektedir. Dolayısıyla, Molla Sadrâ'nın tüm külliyatı bir anlamda Kur'an tefsiri ile ilgili iken onun Kur'an tefsiri de felsefesi ve teosofik (hikmet) konularla doludur. Ne var ki yukarıda zikredilen eserler, gerçek anlamda Kur'an tefsirleridir. Bu eserler İslâm tarihinde Kur'an üzerine yazılmış en büyük fikri ve irfani tefsirlerden biridir.

Molla Sadrâ'nın tefsir usulü, Kutsal Metnin zahiri manasına hapsolmamak ve fakat zahiri manayı tamamen dışlamamak esasına dayanır. Molla Sadrâ Secde Suresinin tefsirinin başında Metnin sadece zahiri manasına bağlı kalanlara karşı çıkarken *Ayetü'n-Nûr*'un tefsirinde tevil uğruna Kur'an'ın zahiri anlamına ilgi göstermeyenleri de eleştirir.[14] Hatta Sadrâ, tevilcilerin Kur'an'ın zahiri anlamına bağlı kalanlardan daha tehlikeli olduğunu söyler[15].

Molla Sadrâ'ya göre hakiki Kur'an tefsirini ancak Kur'an'da ifade

edildiği gibi *er-Rasihun fi'l-İlm* (İlimde İleri Gidenler) yapabilir. Hatta bu yüksek seviyeli ilim ehli arasında bile bir anlayış mertebesi bulunmaktadır; ancak bazıları Kur'an'ın daha derin anlamını kavrayabilir. Fakat en yüksek ilim sahipleri bile Kur'an'ın tüm anlamını kavrayamaz. Kutsal Metnin en yüksek ve en derin anlamını ancak Tanrı bilebilir. Ancak *er-Rasihun fi'l-İlm*'in söylediği herşey Metnin zahiri anlamına uygundur; zira batıni anlam zahiri anlama zıd olamaz.

Hakiki Kur'an tefsiri iki temel kaynağa dayanmalıdır: Kur'an metninin açık nakli ve çürütülemez derecede aşikar olan hakikat görüşü. Molla Sadrâ bu ikincisini mukaşefe ve kalbi bilgi ile özdeşleştirir. Molla Sadrâ'nın sık sık kullandığı bu terimler ona göre akıl ve aydınlanmadan elde edilmiş bilgi anlamındadır. Müfessir bu ikinci kaynağa ulaşabilmek için nefis tezkiyesi yapmalıdır. Önde gelen nazari bir filozof olmasına karşın Molla Sadrâ Kur'an tefsirinde filozofların anladığı anlamda aklın yeterli olmadığını söyler. Kur'an'ın batıni anlamının anlaşılması ve nakledilmesi için kalp temizlenmeli ve aydınlanmalıdır. Molla Sadrâ *Ayetü'l-Kürsi* tefsirinde sadece Elüllah'a, Allah'ın sevgililerine ve bu iki grubun bilgisine inananlara hitab ettiğini ifade eder. Bunlara zıt özellikler taşıyanlara Molla Sadrâ'nın tefsirleri haramdır.

Molla Sadrâ'nın Kur'an tefsiri usulunün mükemmel bir örneği onun *Ayetü'n-Nûr* tefsirinde bulunabilir. Bu tefsir, onun metafizik bilgisini ve İslamdaki ilk irfani tefsir geleneğinin bilgisini yansıtır. Molla Sadrâ el-Nur ayetinin anlamını izah ettiği yazısının başında şöyle der:

> "Allah yerin ve göğün nurudur.
> O'nun nurunun sureti, içinde (bir lamba) barındıran bir hücredir..."

ÖNSÖZ

> "Bu ayetin doğruluğunun işareti dediğimiz gibi "nur" kelimesinin — dil ve kelam ulemasından el-Mehcub'un anladığı gibi— cisimleri içeren arazın bir süjesi olmamasıdır. Zikrettiğimiz ulema nuru nakıs olan yaratılmış şeylere ait ve baki olmayan birşey olarak tanımlamışlardır. Halbuki bu nur, Kadir-i Mutlak olan Allah'ın bir İsmidir. Nurları nurlandıran, hakikatleri tesis eden, hüviyetleri veren ve mahiyetlere varlık kazandıran O'dur.
>
> Belirlenmemiş haliyle nurun birçok anlamı bulunmaktadır; bunlardan bazıları eşanlamlı, bazıları asli ve bazıları da mecazidir: örneğin aklın nuru, imanın nuru, safirin nuru, altının nuru ve türkuvaz nuru gibi.

El-İşrakiyyun ve onların izleyicileri, örneğin Şeyh el-Maktul Şehabeddin (es-Suhreverdi) —bu adam onların sembollerini açığa çıkarmış, hazinelerini bulmuş, ilimlerini kaydetmiş, onların anlamlarını fehmetmiş, makamlarını göstermiş ve işaretlerini açıklamıştır— nurun, başka şeyleri gösterdiği gibi kendi kendini de gösteren basit bir şey olduğunu düşünmüşlerdir. Dolayısı bu gerçeklik cins ve cinsleri ayıran farkları içeremez; zira onun parçaları bulunmamakta, tanımlanmamakta, tasvir edilememektedir. Yine O, gizli olmayıp eşyanın en görünür olanı, karanlığın ve gizliliğin zıddıdır; tıpkı olumsuzlamanın olumlulamanın zıddı oluşu gibi.

Ne var ki gizlilik onun bazı mertebelerinde örneğin kendi kendine ayakta kalan nurda —haiz olduğu aşırı görünme ve açıktan dolayı vuku bulur. Zira aşırı görünme ve açıklıktan dolayı tecelli eden şey zuhur edeni nurun çokluğundan ve aydınlanan şeydeki nurun eksikliğinden dolayı gizleyebilir. Örneğin güçlü güneş ışıklarının gözün görmesini engellemesi gibi. İmdi, eğer duyu ile alınan ışık söz konusu ise o zaman yoğunluğun ve gücün zirvesine ulaşan aklın nuruna ne diyeceksin?

Eserlerinden anlaşılabileceği gibi eski Sufiler ışığı bu şekilde anlamışlardır; onların mezhebi ile aydınlanmış bilgelerin mezhebi arasındaki fark ışığın —eski Sufilere göre ışık basit birşey ise de— zatı açısından yoğunluk ve zayıflığa, varlık tarzları açısından çokluk ve kesrete ve zorunluluk, mümkinat, cevheriyat, araziyet, bağımsızlık ve bağımlılık derecelerine sahip olabilir.

Aydınlanmış bilgelere göre ise bu özellikler onun özünün tanımı açısından onda vuku bulmaz; ama onun tecelli, taayyün, nitelik ve önemi açısından vuku bulurlar. Dolayısıyla hakikat birdir; çokluk ancak farklı görünmelerde söz konusu olabilir. İki düşünce okulu arasındaki fark, onların eşyaya bakış açıları ve seçtiği kelimelerin farklı oluşuna bağlıdır; onlar temel ilkelerde anlaşıyorlardı. Şeyh Muhammed el-Gazâlî'nin *Mişkatü'l-Envar* adlı eserindeki "Nur, eşyayı görünür kılan şeydir" ifadesi hikmet İmamlarının sözleriyle uyum içerisindedir."[16]

Diğer Müslüman batıni okullarına bağlı şahsiyetlerde olduğu gibi Molla Sadrâ için de en derin anlamında Kur'an varlığın (vücud) kendisidir. Molla Sadrâ'nın büyük tefsiri *Mefatihu'l-Gayb* (Gaybın Anahtarları) hem Kur'an'ın hem de onu tamamlayan kainatın bir anahtarıdır. Önde gelen çağdaş bir İran otoritesinin *Mefatihu'l-Gayb*'a yazdığı girişinde dediği gibi:

"Kur'an ve varlık (vücud) birbirine paraleldir; zira Kur'an bir bütün

olarak Allah İsminden neşet ettiği için diğer tüm İlahi İsimleri yansıtır. Bu nedenledir ki Kur'an Şeriatı, diğer tüm Şeriatların sonuncusu ve onun kutsallığı da aynı sebepten dolayı ilahi kutsallıktır."[17]

Kur'an gibi varlık (vücud) da gaybın anahtarları olan harflere sahiptir. Bu harflerden hem kelimeler, hem ayetler[18] hem de sureler yapılır. Son olarak, surelerin bir araya gelmesiyle iki özelliği olan —toplanan ve ayıran— varlık kitabı meydana gelmiştir. Kitab-ı Mübin'in furkan yönü herşeyiyle kainatı meydana getirirken Kur'ani (toplanan) yönü evrensel insanın gerçekliğini oluşturur.

Esma-i Rububi, gayb aleminin ve varlığın evrensel ilkelerinin anahtarlarıdır. Ve değişmez tecelli tüm büyük yıldızlarda ve kişinin çocuklarında vuku bulur. İlahi İsimlerin ilmi, ilimlerin en unutulmazıdır; Hz. Peygamberin Ehl-i Beyt'in ilmi böyle bir ilimdir.."[19]

Şahrudi, çeşitli İlahi İsimleri yansıtan kainat ile yine Allah'ın İsimlerinin yansımaları olan Kur'an ayet ve sureleri arasında yakın bir ilişki olduğunu gösterir; ve bu iki gerçekliğe Hz. Peygamber ve ondan sonra gelen rasihunun sahip olduğu İlahi İsimlerin ilmi sayesinde ulaşılabileceğini belirtir.

Molla Sadrâ'nın *Mefatihu'l-Gayb*'ı onun Kur'an tefsirlerine bir giriş mahiyetindedir; çünkü onun amacı "varlığın ve Kur'an'ın batıni ve gaybi boyutlarına ulaşmaktı. Molla Sadrâ için —ve tabii diğer birçok arif ve filozof için— Kur'an varlıkla mükemmel bir uyum içerisindedir; zira o, varlığın Kaynağından yani gerçekliğin İlkesi ve arketip dünyanın merkezinden gelmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın batıni manasını açığa çıkaran vasıtalar, aynı zamanda varlığın batıni manasının kapısını da aralarlar. Kur'an'ın gaybi yönünün anahtarı aynı zamanda varlığın ve varlığın gaybi yönünün anahtarı da aynı zamanda Kur'an'ın gaybi yönünün anahtarıdır."[20]

Molla Sadrâ, felsefi şaheseri olan Asfar'da ve benzeri diğer eserlerinde *vücudu* tartışmakla başlar ve zaman zaman Kur'an'ın ayetlerine döner. Sadrâ *Mefatihu'l-Gayb* ve Kur'an tefsirlerinde Kur'an'dan işe başlar ve vücudun (varlığın) sırlarını keşfetmeye geçer.Bu iki yazı türü birbirini tamamlar ve Molla Sadrâ'nın Kur'an tefsirlerinin sadece Allah Kelamı'nın batıni yönünü açığa çıkaran yönünü değil, aynı zamanda kainatın batıni boyutunu gözler önüne seren yönünü de vurgular. İran'ın dışında ve hatta Molla Sadrâ'nın memleketinde şimdiye kadar pek etüd edilmeyen bu muhteşem tefsirlerde insan sadece Allah'ın Kelam formundaki vahyinin değil, fakat aynı şekilde O'nun başka türdeki bir

vahyinin —kozmik varoluşun— anlamının en beliğ anlatımıyla karşılaşmaktadır.

[1]Dilsel çalışmalar daima ilgisini çekmiştir. İzutsu'nun. 1962 kışında McGill Üniversitesi'nin İslamî Araştırmalar Enstitüsünde ilk defa karşılaştığımızda o zaten Kur'an'la ilgili pek çok ehemmiyetli çalışma yapmıştı. Molla Sadrâ üzerine verdiğimiz konferanstan sonra konferansa iştirak etmiş olan İzutsu bana bu Safevî bilgesi hakkında söylenenlerden son derece etkilendiğini ve Kur'ani ve Kelami çalışmalarını bir kenara bırakarak tüm zamanını Molla Sadrâ ve geç İslâm felsefesi ve hikmetine ayırmak istediğini söylemişti. Son iki on yılda yazdığı eserler bunun gerçekleştiğinin açık kanıtıdır.

[2]Bkz. H. Corbin (ed.), *Le Livre des Pénétrations Métaphysique*, Paris, 1993; Corbin, *En İslâm İranien*, vol. IV, Paris, 1971, ss. 54-122; S.H. Nasr, The Transcendent Theosophy of Sadreddin Şirazi Tahran, *The İmperial İranien Academy of Philosophy*, 1977; Nasr, *The İslamic Intellectual Tradition in Persia*, Londra, Curzon Press, 1996; Nasr, "Molla Sadrâ" Nasr ve O.Leaman (edd.), *History of İslamic Philosophy*, 2. cilt, Londra, Routledge, 1996, ss. 635-662; F.Rahman, *The Philosophy of Molla Sadrâ*, Albany (N.Y.), State University Press of New York, Wisdom of the Throne, Princeton, Princeton University Press, 1981.

[3]Bkz. L.Peerwani'nin bu konudaki makalelerine: "Quranic Hermeneutics: The Views of Sadreddin Şirazi", *British Society for Middle East Studies Proceedings*, 1991, ss. 468-477. Molla Sadrâ'nın Ayetü'n-Nur tefsiri Temple Universitesi'nde 1993 yılında Muhsin Salih tarafından bir doktora tezi olarak çevrilmiş ve tahlil edilmiştir.

[4]Tam ismi şöyledir: *Tefsir el-Kur'an el-Kerim Telif Sadr el-Muteallihin*, 7. cilt, ed. M. Hacevi, Kum, Bidar Press, 1366-1369/1987-1990.

[5]Bu tefsir gelenekleri üzerine bkz. A. Habil, "Traditional Esoteric Commentaries", S.H. Nasr (ed.) *İslamic Spirituality-Foundations*, New York, Crossroad Publications, 1987, ss. 24-47.

[6]Muhammet el-Zehabi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, 2 cilt, Kahire, Darü'l-Kütüb el-Hadis, 1967, cilt I. s. 89.

[7]Bkz. G.Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sehl el-Tustari*, Berlin ve New York, de Gruyter, 1980.

[8]kz. M. Chodkiewicz, *An Ocean without Shore, İbn Arabî The Book, and The Law*, çev. D.Streight, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 1993.

[9]1960'lar ve 70'lerde Allame Tabatabai *el-Mizan*'ını yazdığı sıralarda bizlerle olan haftalık toplantılarında Razi'nin bu ayetlere ilişkin olan tefsirinden sık sık söz ederdi. Tabatabai düşüncesini söylemeden önce daima Razi'nin ayetlerini zikrederdi; tabii her zaman onunla aynı fikirde değildi. Ona bir Eş'ari olan Razi'nin tefsirini niye bu derece önemsediğini sorduğumuzda bize onun tefsirinde Eş'ariliğe karşı olan birinin bile başvurması gereken çok değerli mazleme bulunduğunu söylemişti. Molla Sadrâ'nın doğrudan entellektüel bir öğrencisi olan Allame Tabatabai bize hepsi felsefi olarak Eş'ariliğe karşı olan İran'ın Hükema-yı İlahi'sinin yine de Fahreddin Razi'nin Tefsir el-Kebir'inden yararlandığını belirtmişti.

[10]Bunun bir istisnası L.Gardet'tir, *La Pensée Religieuse d'Avicenne (Ibn Sînâ)*, Paris J.Vrin, 1951. L.Gardet bu tefsirlerin önemini kavramış olmakla beraber onun yorumu İbn Sînâ'nın İran'daki izleyicilerinkinden farklı olmuştur. Yine bkz. A.f. Von Mehran, *Traites mystiques d'Ebu Ali el-Husain b. Abdallah b. Sînâ ou d'Avicenne: texte arabe avec l'explication en français*, Leiden, E.J. Brill, 1889-1891.

[11]Burada M. Hacevi'nin şu eserinde verdiği düzeni takip ediyoruz: *Levami el-Arifin fi Ahval Sadr el-Muteallihin*, Tahran, Ariyan Press, 1366/1987, ss. 109 ff.

[12]Molla Sadrâ felsefi eserlerinde olduğu gibi Kur'an tefsirlerinde de tüm irfani ve teosofik terimleri örneğin *mukaşefe, keşf, rukn* ve *tesbih* vs. kullanır. Ancak biz bu metinde tüm bu terimleri kısımlar şeklinde çevirdik.

[13]Bkz. bizim *The Transcendenst Theosophy of Sadreddin Şirazi*, ss. 39 ff.

[14]Genelde batıni yorum olarak çevrilen *tevil*, esasında birşeyi asli kaynağına geri getirmek demektir. Herşey, batıni bir merkezden çıktığı için eşyanın batıni anlamına ulaşmak demek, onları o merkeze yani onların kaynağına geri götürmek demektir. Çoğu geleneksel üstad tarafından zahirden batına gitmek şeklinde tarif edilen *tevil* de zahirin kendisinden çıktığı Kaynağa gitmek demektir.

[15]Molla Sadrâ'nın tefsir usulü için bkz. M. Hacevi, *Levami el-Arifin*, ss. 107 ff.

[16]Çeviri Muhsin Salih, *The Verse of Light: A Study of Molla Sadrâ's Philosophical Qur'an Exegesis*, Doktora Tezi, Temple Univ., 1993, ss. 4-9.

[17]İslam dünyasında görülen Muhammedi Gerçekliği Logos ile özdeşleştirme öğretisini birçok eski Sufi özellikle İbn Arabî ele almıştır. Genel olarak İbn Arabî'nin velayet kuramı için bkz. M. Chadkiewicz, *Seal of the Saints —Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabî*, çev. L. Sherrard, Cambridge, The Islamic Text Society, 1993.

[18]Ayetin hem Kur'an ayeti hem de tabii fenomen olduğunu belirtmeliyiz. Bkz. S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 1993, ss. 5 ff.

[19]Abidi Şahrudi'nin *Mefatih el-Gayb*'a yazdığı girişten; bu eser Hacevi'nin *Levami el-Arifin*, s. 202, adlı eserinde yer almıştır.

[20]Adı geçen eser, s. 200.

SAFEVİLER DÖNEMİNDE MANEVİ HAREKETLER
FELSEFE VE İLAHİYAT

ARKAPLAN

SAFEVÎ dönemi, İslâm hakimiyetindeki İran'ın fikri ve manevî tarihinde mühim bir devreyi oluşturmasına rağmen; onun sanatsal ve siyasi hayatı dış dünyada onun Tasavvuf, felsefe ve ilahiyat alanlarında yaptıklarından daha iyi bilinir. Safevî dönemi bilhassa hikmette felsefe ve irfandan oluşan hikmet felsefesi olarak değil *teosofi* olarak tercüme edilmelidir.— Onuncu/onaltıncı asırda başlayan uzun bir gelişmenin zirvesini ve yeni entellektüel perspektiflerin İslâm medeniyetine katılmasının— Sühreverdi ve İbn Arabî tarafından— başlangıcını teşkil eder. Buna paralel olarak Tasavvuf ve dini ilimlerde onuncu/onaltıncı asırda kendini gösteren ani gelişmenin temelinde İran'da Moğol istilasından bu yana geçirilen önemli ve fakat dikkatten kaçmış olan dönüşüm yatmaktadır.

İran ani bir süreçten geçerek Şii olmamıştır. Daha yedinci/onuncu asırdan itibaren İran'da Şiilik bazı Sufi tarikatler yoluyla yayılmaya başlamıştır. Bu tarikatler görünüşte Sünni idi; yani mezhep olarak Sünni okullardan birine özellikle Şafii okuluna bağlıydılar. Fakat bunlar Hz. Ali'ye de bağlıydılar ve hatta bazıları velayete —yani Şiilerin inancına göre Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye verdiği manevî istikamet ve inisiyasyon— inanıyorlardı. İşte İran'ı Sünniliğin egemenliğinden kurtarıp Şii

yapan da bu inançtır. Şiiler, Seyfeddin Erdebili'yi Safevî tarikatının kurucusu ve bir Şii olarak görürler; ancak modern tarihçilerin yaptıkları çalışmalar onun Sünni olduğunu göstermektedir. Aynı şey bugün İran'da en yaygın tarikat olan Nimetullahi tarikatının kurucusu Şah Nimetullah için de doğrudur. Bir anlamda Şiiliğe verdiğimiz anlama göre bu her iki iddia da doğrudur. Eğer Şafiliği mezhep olarak kabul edersek o zaman bu Sûfi tarikatler yani Safevî ve Nimetullahi tarikatleri evvela Sünni idi, sonra Şii olmuşlardır. Ancak eğer Şiilik'ten Hz. Ali'nin velayitini kabul etmeyi anlarsak o zaman bir anlamda bu tarikatler söz konusu dönemde içsel oarak Şii oldukları halde Safevî döneminde haricen Şii olmuşlardır.

Her halükarda Safevî dömeninde Şiiliğin yayılmasında ve Şii bir İran'ın kurulmasında Tasavvuf'un temel bir rolü bulunmaktadır. Buna örnek olarak Safevî tarikatının oynadığı aktif siyasi rolü ve Kubreviyye ile özellikle Nurbahşiyye gibi Sünnilik ile Şiilik arasındaki ayrılığı gidermeye çalışan diğer tarikatlerin oynadığı dinî ve manevî rolü gösterebiliriz.[1] Rey'de 869/1464 yılında ölen Nurbahş lakaplı Şeyh Muhammed ibn Abdullah, Mehdi olduğunu ima etmiş ve Şiilik ile Sünniliği Tasavvuf yoluyla yakınlaştırmaya çalışmıştır. Onun halefleri Feyzbahş ve Şah Bahaeddin aynı yolu izlemiş ve fakat nihayette tamamen, Şii olmuştur. Bu tarikatın ünlü bir ismi olan Şeyh Şemseddin Muhammed Lahici önde gelen bir Sufi ve Şii idi. İran'da Tasavvuf'un el-Kitabı olan *Gülşen-i Raz* üzerine en meşhur şerhin sahibi olan bu zatın Şah İsmail ile olan karşılaşması meşhurdur. Hikayeye göre Şah ona niçin daima siyah giyindiğini sormuş o da Kerbela'daki trajik hadiselerin yasını tuttuğu için böyle giyindiğini söylemiş.[2] Ayrıca bu, Nurbahşi tarikatinde meydana gelen köklü değişiklik neticesinde onun tamamen Şii oluşunu da göstermektedir. Aynı sürecin Nimetullahi ve Safevî tarikatleri için de işlediğini görmekteyiz. Halep'ten İran'a gelen Şah Nimetullahi ile Erdebil'li Şafiuddin önce Sünni arkaplandan gelme Sufiler iken —örneğin Şazeliyye ve Kadiriyye teşkilatlarında oluşları gibi— onlardaki velayet inancı bu tarikatlerin dış formunu değiştirmiş ve onları tamamiyle Şii teşkilatlar haline getirmiştir; ancak onlardaki içsel yapı Tasavvufa dayandığından Şii-Sünni ayrılığının üzerinde kalmıştır. Nimetullahi tarikatı Safevî döneminde Şiilişirken Safevî tarikatı, Muşa'şa'a hareketine sempati duyan ve Ali b. Cüneyd ile Şii olan Cüneyd'le Şii eğilimler göstermiştir. Ne var ki tüm bu durumlarda benzer bir süreç işlemekteydi. Şii eğilimlere sahip Sufi tarikatlar İran'ı içten Sünnilikten Şiiliğe doğru

kaydırıyordu. Bu sebepten dolayı Tasavvuf, Safevî döneminin arkplanına bakarken hesaba katılması en önemli manevî güçtür.

Safevî döneminin entellektüel arkaplanına baktığımızda burada irfan olarak bilinen Tasavvufun teorik yönü felsefe ve teoloji ile beraber temel bir rol oynamıştır. Onuncu/onaltıncı ve onbirinci/onyedinci asırların oldukça zengin fikir hayatı bir boşluktan doğmamıştır. Bilakis daha Sühreverdi ve İbn Arabî zamanlarından başlayarak Safevî rönesansına kadar süren bir hazırlık dönemi yaşanmıştır. Bu dönem yaklaşık dört asır sürmesine karşılık İran fikir tarihinin en az bilinen dönemidir. Bu dönem hakkında bilgi sahibi olmadan Safevî fikir hayatını anlamak mümkün değildir.

Bu dönemde tedricen birbirine yaklaşarak Safevî rönesansını hazırlayan dört büyük düşünce okulu ve entellektüel perspektif ortaya çıkmıştır. Geleneksel İslâm eğitiminde açıkça tanımlanan bu okullar şunlardır: Meşşâî felsefe, İşrakî teosofi, İrfan ve Kelam. Safevî döneminde fikir adamlarının sadece filozof değil, fakat aynı zamanda ilahiyatçı ve arif olmalarının sebebi bu okulların yakınlaşması ve sentez oluşturmasıdır. Sadreddin Şirazi'ninki gibi geniş sentezlerin ortaya çıkışı, Safevî rönesansı öncesinde varolan ve bütün bu metafizik görüşleri mümkün kılan uzun döneme işaret eder.

İslâm felsefesinin, Gazâlî'nin saldırısından sonra Endülüs'te biraz ortaya çıkar gibi olmasına karşılık İslâm topraklarını terkettiği tezi Safevî filozof ve metafizikçilerin varlığıyla çürütülmüş olmaktadır. Onların geleneksel felsefede kendilerinden önce veya sonra geliştirilen fikirler kadar derin felsefi ve metafizik öğretiler meydana getirmiş olmaları İslâm felsefesinin Gazâlî ve Faheddin Razi'nin saldırılarından sonra da devam ettiğinin kanıtıdır.[3] İran, Tûsî'yi izleyen filozoflar çıkarmaya devam etmiştir. Onun talebesi ve *Durratü't-Tac* gibi muazzam bir eserin yazarı olan Kutbeddin Şirazi ve *Hikmetü'l-Ayn*'ın yazarı Dabiran Katibi ondan sonra bu geleneği sürdürmüşlerdir. Sekizinci/ondördüncü ve dokuzuncu/onbeşinci yüzyıllarda Kutbeddin Şirazi ve Şiraz'lı bir grup filozof önemli felsefi şerler telif etmişlerdir. Bunların arasında Sadreddin Deşteki ve oğlu Gıyaseddin Mansur Deşteki özellikle dikkat çeken filozoflardır. Safevî döneminde yaşayan ve Sadreddin Şirazi gibi büyük Safevî şahsiyetleri üzerinde büyük tesir icra eden Gıyaseddin Mansur Deşteki —geleneksel alimler ve bazı modern tarihçiler bu şahsı zaman zaman Sadreddin Şirazi ile karıştırmışlardır— Sühreverdi'nin *Hayakil e'n-Nur*'un bir şerhi olan *Ahlak-ı Mansuri*'yi ve Tûsî'nin *İşarat* şerhine

şerhler yazmıştır. Safevî felsefesinin ve metafiziğinin başlıca konularını Gıyaseddin Mansur'un ve dönemin diğer şahsiyetlerinin —ki bunların hiçbiri hakkıyla incelenememiştir— eserlerinde bulmak mümkündür.

Ekseriyetle Meşşâî olan bu filozoflar bile özellikle Allah'ın cüziyyat bilgisi gibi konularda Sühreverdi'nin işraki hikmetinden etkilenmiştir. Sühreverdi tarafından altıncı/onikinci asırda bu yeni entellektüel perspektif kurulduktan sonra öğretileri özellikle İran'da yayılmaya başlamış ve Gıyaseddin Mansur ile yedinci/onüçüncü asırdan onuncu/onaltıncı asra kadar geçen sürede yetişen benzer düşünürlerin eserlerinde görülebileceği gibi gittikçe İbn Sînâ'nın felsefesiyle bütünleşmiştir. İbn Sînâ felsefesinin bu İşrakî yorumu Safevî döneminin fikir hayatının karakteristik özelliklerinden biridir. Bunu İsfahan okulunun kurucusu Mir Damad'da açıkça müşahede edebiliriz.

Ayrıca oldukça önemli olan irfan meselesini de incelemeliyiz. İslâm'da irfanın doktrinel formülasyonunun kurucusu olan İbn Arabî'nin öğretileri, bilhassa talebesi olan Sadreddin Konevi'nin eserleri ve doğrudan tedrisatıyla hızla İran'da yayılmıştır. İran'da Tasavvuf üstadlarının hemen hepsi örneğin Abdürrezzak Kaşani, İbn Arabî'nin önemli şarihi Sadreddin Hamuye; Azizüddin Nesefi ve Fahrüddin Eraki, Evhadüddin Kirmani ve Abdurrahman Cami gibi ünlü şairler İbn Arabî'nin irfan öğretilerinden derinden etkilenmişlerdir. Gerçekten Cami, İbn Arabî'nin eserleri üzerine birçok şerh yazmış ve *Levaih, Aşi'atü'l-Lema'at* gibi bağımsız irfan kitapları telif etmiştir.

Bazı filozof ve arifler bu öğreti biçimini okullarına taşımıştır. Sekizinci/ondördüncü asırda yaşayan ve *Temhid ü'l-Kava*'id adlı eserin yazarı İsafahan'lı Turke felsefe ile irfanı birleştirmeye çalışan belki de ilk kişidir. Sonraki yüzyıllarda bu temayül, *Cami u'l-Ensar* adlı kitabın —ki bu kitap Safevî döneminde oldukça etkili olmuş bir kitaptır— yazarı Seyyid Haydar Amuli, Şii irfanının doktrinel bir eseri olan Kitab el-Mucli'nin yazarı İbn Ebi Cumhur ve *Meşariku'l-Envâr*'ın yazarı Recep Bursi gibi birkaç Şii arifin ellerinde hız kazanmıştır. Bu zatların çalışmasının Safevî dönemi için önemi gözardı edilemez; zira İbn Arabî'nin irfan öğretilerini Şiilik'le birleştirip Şii fikir hayatında On İki İmam Şiiliği halkasında Felsefe, Kelam ve İrfanı sentez eden Safevî düşünürlerin çıkmasına zemin hazırlayan bu şahıslardır.

Kelama gelince; o, Şii Kelam biçiminde Nasîruddin Tûsî'nin *Tecrid*'iyle zirveye ulaşmıştır. Safevî dönemi öncesindeki asırlarda bu konuda Şii ilahiyatçılar tarafından birçok şerh yazılırken Taftazani ve

Devvani gibi İran'ın Sünni ilahiyatçıları, Fahreddin Razi ile zirvesine ulaşan Eş'ari Kelamını geliştirmişlerdir. Gerçekten filozofların bu açık teolojik muhalefeti birçok şekilde Şii ilahiyatçı ve düşünürler arasında da etkili olmuştur.

Bu alanda da tedricen felsefe ile ilahiyat birbirine yaklaşmıştır. Seyyid Şerif Cürcani'nin veya Celaleddin Devani'nin bir eserinin daha çok Kelam'la veya felsefeyle ilgili olduğunu söylemek zordur. Üstelik, Fahri'nin ve özellikle Mir Damad'ı etkileyen Sammaki'nin yorumları gibi *Tecrid* üzerine yazılmış bazı yorum ve haşiyeler Hikmet ve Felsefe'ye ait pek çok konu ihtiva etmiş ve Safevî filozoflarca benimsemiştir. Hâlâ tam incelenemememiş uzun *Tecrid* şerhleri, Safevî felsefenin önemli unsurlarından pekçoğuna kaynaklık teşkil etmiştir.

Bu geniş fikri arkaplandan hareket edilerek İslâm düşüncesinin farklı okullarını Şiilik çerçevesinde biraraya getirme teşebbüsleri ortaya çıkmıştır. Şiilik iç yapısı gereği geleneksel felsefe ve hikmetin gelişmesine daha müsaittir. Felsefe ile hikmet onuncu/onaltıncı ve onbirinci/onyedinci asırlarda zirveye ulaşmıştır. İran'ı büyük oranda Şiileştiren Safevilerin gelişi ve barış istikrar ve dinî ilimlerin —ki Şiilikte bunlara daima akli ilimler de dahil edilmiştir— teşviki hep beraber yaklaşık dört asır süren fikri gelişmenin netice vermesine katkıda bulunmuştur. Aynı şey Mir Damad ve Sadreddin Şirazi nam-ı diğer Molla Sadrâ için de doğrudur. Bu muazzam düşünür —Molla Sadrâ— İbn Sînâ, Sühreverdi ve İbn Arabî'nin öğretilerini temel aldığı gibi Kur'an ve Hadis'te yer aldığı şekliyle Şiiliğin öğretilerine de dayanmıştır. Bu zat İslâm'ın bin yıllık fikri yaşamını özetleyen bir sentez meydana getirmiştir.

SAFEVİ DÖNEMİNDE DİNİ EĞİTİMİN İHYASI

Safeviler dinî ve siyasi gerekçelerle daha Şah İsmailin iktidarından itibaren Şii eğitimi güçlendirmeye çalışmış ve İran dışındaki Şii alimlerin İran'a gelmesini teşvik etmiştir. Fars kökenli olmayan bilginlerin çoğu Arap'tır. Bunlar genellikle bugün Lübnan ve Suriye sınırları içerisinde olan Amila Dağı bölgesi ile Bahreyn'de ikamet ediyorlardı. Bu iki bölgede birçok Şii bilgin bulunuyordu; bu bilginler o dönemde Şii tedrisatı sırtlayan kişilerdi. Öyle ki, iki biyografik eser —Yusuf b. Ahmed el-Bahrani'nin *Lu'lu el-Bahreyn*'i ve Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Amili'nin Amel *el-Amil fi Ulama Kabal Amil*'i— Bahreyn ve Amil Dağı bilginlerine ayrılmıştır. Şeyh Ali b. Abdulali Karki, Şeyh Bahaeddin Amili, babası Şeyh Hüseyin— Şehid-i Sani'nin müridi —ve Nimetullah

Cezairi gibi zatlar Arap kökenli ünlü Şii bilgin ve ilahiyatçılardandır. Bunlar Safevî döneminde vuku bulan Şii dini tedrisattaki büyük rönesansın hazırlayıcılarıdır.

Browne ve Kazvini gibi otoriteler de dahil birçok kişi Safevî döneminde dini ve teolojik eğitimin vurgulanması bilim, edebiyat ve hatta Tasavvufu gerilettiğini iddia etmiştir. Bu iddia kısmen doğrudur, zira bu alandaki şartları ve bu alanlarda vuku bulan şeyleri gözardı etmektedir. Şeriat ve ilahiyat çalışalarına önem verilmesi ve Şii İran'ın birlik içinde tutulması Tasavvufa karşı bir tepkinin başgösterdiği önbirinci/onyedinci asrın ikinci yarısına kadar diğer alanlardaki faaliyetleri olumsuz yönde etkilememiştir. Edebiyata gelince; bu dönemde bir başka Hafız veya Sadi'nin yetişmedii doğrudur, ama Saib Tebrizi, Kelim Kaşani ve Şeyh Bahai (Bahaeddin Amili) gibi şairleri görmezden gelemeyiz. Üstelik bu dönemde yeni bir gelişme gösteren iki tip şiir bulunmaktadır: Muhteşem Kaşani ile ilişkilendirilen ve Şii İmamların yaşamı acıları ve faziletlerini konu alan şiirleri ile Tasavvuf, irfan ve hikmet öğretilerini Farsça dizelerle ifade eden şiirler. Bu ikinci tür şiirlerde Safevî dönemi, çoğu büyük filozof ve arifin aynı zamanda önemli şairler olduğunu müşahede etmiştir.

Bilime geldiğimizde görüyoruz ki zaten Selçukluların gelişiyle bilimde bir gerileme başlamış ve fakat bunlardan sonra matematik bilimlerde Nasiruddin Tûsî ve onun Maragah'taki okulu sayesinde bir canlanma görülmüştür. Onuncu/onaltıncı yüzyılda çalışma merkezi Herat olan bu matematik ve astronomi geleneğini ilk Safeviler de sürdürmüştür. Matematiksel çalışmanın medreselerde gerilemesi sonraki yüzyılda gerçekleşmiştir. Tıp ve farmakolojide ise bu dönemde gerilemenin aksine bazılarına farmakolojinin altın çağı dedirten Baha ü'd-Devle gibi büyük şahsiyetler yetişmiştir.[4]

Tasavvuf'un durumu ise biraz farklı ve karışıktır. Safevilerin ilk döneminde Tasavvuf, bir Kızılbaş ayaklanması ve bazı Sufi tarikatlara dünyeviliğin karışması sebebiyle ona karşı dini ve teolojik bir tepki oluşuna dek —bu tepkiye örnek olarak ikinci Meclisi'ye gösterebiliriz— manen ve siyasi olarak gelişmeye devam etmiştir. Fakat Meclisi ve Şeyh Bahai gibi bu ilk din bilginleri ve ilahiyatçıların çoğu ya Sufi idi ya da Tasavvufa karşı sempatisi vardı. Üstelik Mir Damad ve Molla Sadrâ'ya atfedilen metafizik ve teosofik doktrinin ortaya çıkmasına Şii dini tedrisatı sebep olmuştur. Eğer Safeviler'in kurduğu Şii iklim olmasaydı bu tür düşüncelerin gelişmesi düşünülemezdi. Şii ulema son dönem Sa-

fevî Sufilerine muhalefet etmişse de geleneksel Şii medreselerinde irfan öğretilmeye devam etmiş ve bu sayede bugüne kadar gelmiştir. Bugün İran'da İslâm felsefesini ve hatta "Aristo teolojisi"ni yani Plotinus'u en iyi bilenler hikmet sahibi "Serbest düşünürler" değil, turban takanlar ve din bilginleridir. Safevilerin dini eğitim merkezlerini kurup Şer'i ve teolojik eğitime önem vermesi hiç şüphesiz aydınların enerjilerini ekseriyetle bu alana çekmiş ve bu da dolaylı olarak diğer alanlardaki faaliyeti olumsuz yönde etkilemiştir. Ancak bu, akli ilimleri yoketmediği gibi Safevî dönemine damgasını vuran geniş metafizik sentezlerin ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır.

SAFEVİ DÖMENİNDE TASAVVUF

Safeviyye tarikatini bir kenarda tutarsak Nurbahşi, Nimetullahi ve Kadiri gibi dokuzuncu/onbeşinci asrın büyük tariketlari Safevî döneminde varlığını devam ettirmiş ve onbirinci/onyedinci asra kadar büyümüştür. Doğal olarak bu tariketlarin çoğu Şii bir renge bürünmüş ve Sekizinci Şii İmam Ali Rıza'nın etrafında toplanmıştır. Şiiliğin "seyr-ü sülûk İmamı" olan Ali Rıza'ya Maruf el-Kerhi vasıtasıyla Şii ve Sünni dünyanın birçok tarikati bağlanmıştır. Onuncu/onaltıncı yüzyılın birçok büyük Sufi üstadı ya Meşhed'de veya ona yakın yerlerde ikamet etmiştir. Bunların arasında Muhammed el-Cunuşani, İmadüddin Fazlullah Meşhedi ve Kemaleddin Harezmi'yi sayabiliriz; bunların hepsi de Ali Hemedani'nin manevî evlatlarıdır. Bu üstadların hepsi İmam Rıza'ya bağlılıklarını izhar etmiştir.[5] Bunun gibi örneğin bugün İran'daki tarikatlerin çoğunun kaynağı olan Şah Nimetullah'ın gerçek evlatlarından bazıları gibi Nimetullahi tarikatinin üstadları tamamen Şii idiler; gerçi burada tarikat büyük oranda bizzat Hz. Ali'ye bağlıydı.

Bugün kendini en saf Şii tarikat sayan Zehebî tarikatı da Safevî döneminin başlarında aktif idi. Diğer Şii tarikatlerin çoğu gibi Zehebiler de Safevilerden önce dahi Sufilerin silsilesinin Şii olduğunu ve fakat takiyye yaptıklarına inanmaktadırlar. Zehebiler, ancak Safeviler'in gelişiyle takiyye zorunluluğunun kalktığını ve tarikatlerin İran'da kendilerini açıkça Şii ilan ettiklerini iddia etmektedir. Zehebiler kendilerinin en saf Şii olduğunu öne sürerler ve İmam Rıza'ya olan bağlılıklarından dolayı silsilelerine Rezeviyye adını verirler.

Safevî dönemine ait ve tipik bir Şii tarikat eseri, Zehebî üstad Muhammed Ali Sebzevari'nin *Tuhfatü'l-Abbasiye*'sidir. Şah II Abbas'ın çağdaşı olan bu zat Meşhed'deki İmam Rıza kabrinde müezzinlik yapmış-

tır. Onun eseri bir giriş, beş bölüm, oniki kısım ve bir sonuçtan oluşur. Bölümlerin ve kısımların başlıkları şöyledir:

1. Bölüm: Tasavvuf ve Sufi'nin anlamı üzerine; niye az Sufi vardır ve niye bunlara Sufi denilmektedir; alametleri ve özellikleri nelerdir.
2. Bölüm: Sufilerin Tevhid'e ilişkin inançları üzerine,
3. Bölüm: Nübüvvet ve İmamete ilişki Sûfilerin inançları üzerine.
4. Bölüm: Sûfilerin meada ilişkin inançları üzerine,
5. Bölüm: Sufilerin Şii İmamlara olan bağlılıkları üzerine.
1. Kısım: Bilginin fazileti üzerine.
2. Kısım: İtidal ve zühd üzerine.
3. Kısım: Sükut üzerine.
4. Kısım: Açlık ve uyanıklık üzerine.
5. Kısım: İnziva üzerine.
6. Kısım: Dua üzerine.
7. Kısım: Allah'a güvenme üzerine.
8. Kısım: Gönül rahatlığı ve teslimiyet üzerine.
9. Kısım: Kırk gün ibadet etme üzerine.
10.Kısım: Kulağa hoş gelen müzik üzerine ve her müziğin Şeriatın tahkirettiği müzik olmadığı üzerine.
11. Kısım: Vecd ile kendinden geçme üzerine.
12. Kısım: Manevî bir üstada sahip olma mecburiyeti ve üstad ile müridin uyması gereken kurallar üzerine.
Sonuç: Sufilerin değişik konulara ilişkin sözleri üzerine.

Bu eserin muhteviyatı üzerine yapılan bir çalışma, onun ***Kitab ü'l-Luma, Risale Kuşeyriyye*** ve ***İhyaü Ulumi'd-Din*** gibi klasik Tasavvuf eserlerinin ele aldığı konulara değindiğini açıkça gösterir. Tek fark onun Tasavvuf silsilesini Şii İmamlara bağlaması ve sadece Kur'an'a değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'in Hadislerine ve Şii kaynaklarda geçen İmamların sözlerine dayanmasıdır. Buna karşılık Sünni Tasavvuf eserleri sadece Kur'an ve Sahih Hadislere dayanır. Ayrıca Şii Tasavvuf ile Sünni Tasavvufu birbirinden ayıran önemli bir nokta da İmamların oynadığı roldür. Şaziliyye ve Kadiriyye gibi Sünni dünyada yaygın olan tarikatlerin hemen hepsi İmam Rıza'ya kadar olan Şii İmamları birer veli ve kutup olarak görürler; fakat Şiilerin anladığı anlamda onları İmam olarak görmezler. Buna karşılık Şii tarikatlarda bu İmamların varlığı *Tuhfet*

ü'l-Abbasiyye'nin de gösterdği gibi, Tasavvuf'un İmamlara dayandğının bir kanıtıdır.

Zehebi'nin temsil ettiği Tasavvuf ve Safevî döneminin diğer normal tarikatlerinin yanında bir de ele almamız gereken iki batınilik daha vardır: İlki, Sufi olan ve tarikatlerce da böyle tanınan ve fakat seyr-ü süluk zincirleri ve manevî üstadları bilinmeyen Mir Ebu'l-Kasım Findiriski ve Bahaeddin Amili gibi şahıslarınkidir; diğeri en azından dıştan herhangi bir tarikate bağlı olmayan ve fakat hiç kuşkusuz irfan ve hikmete sahip olan —ama onun bu bilgileri nasıl edindiği belli değildir— Sadreddin Şirazi gibi ariflerin pozisyonudur. İbn Arabî gibi tam bir arif olan Molla Sadrâ zamanında Mutasavvıf olarak bilinen— bu terimin o zamanda özel bir anlamı vardı; Molla Sadrâ onu Tasavvuf tarihindeki genel bilinen anlamında *el-Esnam el-Cahiliyye* adlı eseri yazmıştır.

Hakikaten Safevî döneminde gördüğümüz tarikatlerin gittikçe yaygınlaştığı, bazı bakımlardan dünyevi bir karaktere büründüğü ve bu yüzden din alimleri tarafından onlara bir tepki geldiğidir. Dolayısıyla o dönemde tanınan herhangi bir tarikate mensup olmak ulema tarafından hoş karşılanmadığı için batıni eğitim gizli yürütülmüştür. Üstelik, onbirinci/onyedinci asırdan onikinci/onsekizinci asra kadar zahiri din bilginleri arasında tasvip görmeyen Tasavvufun yerine irfan kullanılmıştır.[6] Bu nedenledir ki Bahaeddin Amili aşikar bir şekilde Tasavvufi faaliyetlerini yaparken çağdaş bir otoritenin Şiiliğin İbn Arabisi dediği Kazı Said Kumi daima irfandan bahsetmiş, hiçbir zaman tarikatlerde bilinen anlamıyla Sufi olduğunu iddia etmemiştir; halbuki o hiç şüphesiz bir Sufi idi. Bu tasvir ettiğimiz resme On-İkinci İmam'ın genel olarak Şii eliti için oynadığı inisiyatık rolü ve Şiiliğin Sünniliğe oranla daha batıni bir karakter taşıdığını da katmalıyız. Bu hakikat batıni fikirlerin Şiiliğin bazı harici yönlerinde de kendini göstermelerine imkan vermiştir.

Netice itibariyle Safevî dönemi bize sadece ünlü tarikatlerin olağan Sufi üstadlarını değil, aynı zamanda inisiyatik ilişkileri zor anlaşılan yüksek manevî düzeyde arif ve Sufileri de bahşetmiştir. Dahası İslâm'ın irfan boyutu bu dönemde felsefe ve hikmete de nüfuz etmiştir. Ayrıca bu dönemin önemli şahsiyetlerinin çoğu akıl ve mantığa saygı gösterdiği gibi manevî görüş ve aydınlanma peşinde de olmuştur. Bu yüzden söz konusu dönemde felsefe, hikmet ve irfanı birbirinden tamamen ayırmak mümkün değildir.

ŞEYH BAHAEDDİN AMİLİ

Çok yönlülüğünden dolayı Farisiler tarafından Şeyh Bahai olarak isimlendirilen Bahaeddin Şeyh Bahai olarak isimlendirilen Bahaeddin Amili (bu ismin İslâm dairesinden çıkan Bahai mezhebiyle bir ilgisi yoktur), Safevî rönesansının en etkili ismidir. Bugün Lübnan sınırları içerisinde olan Balabak'ta doğan ve dönemin Şii toplumunun liderinin oğlu tarafından İran'a getirilmiş ve kısa sürede Farsça'yı o kadar güzel bir şekilde öğrenmiş ki çoğu kimse tarafından onuncu/onaltıncı asrın en iyi İran şairi olarak kabul edilmiştir. Şeyh Bahaeddin, o dönemde bir Şii eğitim merkezi olan Kazvin ve matematik eğitimi gördüğü Herat'ta çalışmalarını yapmıştır. Onun en ünlü hocaları arasında babası İzzeddin Hüseyin b. Abdussamed ve bir mantık kitabı olan *Tehdib* üzerine yazdığı şerhlerle tanınan Mevlana Abdullah Yezdi sayılabilir. Yezdi'nin bu şerhleri İran medreselerinde bugüne kadar *Haşiye-yi Molla Abdullah* adı altında okutulmuştur. Şeyh Bahaeddin ayrıca Hakim İmadüddin Mahmud'la matematik çalışmıştır. İran'da bir dönem seyahat ve Mekke'de hac yaptıktan sonra İsfahan'a yerleşmiştir. Burada Şeyhülislam ve Şah Abbas iktidarı döneminde İran'ın en etkili Şii ismi olan Şeyh Bahaeddin 1030/1621'de ölmüş ve Meşhed'de İmam Rıza'nın mezarı yanına gömülmüştür. Onun güzel kabri günümüze kadar binlerce kişi tarafından ziyaret edilmiştir.

Şeyh Bahaeddin'in çok yönlü dehası, hemen hepsi kendi alanında otorite olan eserlerinin çeşitliliğinde açıkça kendini göstermiştir. Bu eserler arasında şunlar sayılabilir: Kur'an ve Hadis alanında kırk Hadis ve onların yorumlarını içeren *Arbaun Hadisan, Bedevi Tefsiri*'nin şerhleri, bazı Kur'an surelerinin başında bulunan harfleri izah eden *Hall el-Huruf el-Kur'an*, bir Kur'an tefsiri olan *Urvetü'l-Vuskâ*, ve Hadis ilmi üzerine *Vecize* (başka adıyla *Dirayetü'l-Hadis*); fıkıh, ilahiyat ve özellikle Şii eserler alanında ibadetlere ilişkin beş kısımdan oluşan *İsna Aşeriyyat*, Şii fıkhı üzerine en ünlü Farisi eser olan *Cami-i Abbasi*, dinin hükümleri üzerine *Habl ü'l-Metin*, Dördüncü Şii İmam'ın Sahife *Seccadiyye* adlı eserinin şerhi *Hakaiku's-Salihin*, günlük zikir ve ibadetler üzerine *Miftahu'l-Felah* ve günlük namazları eda etmenin zorunluluğu üzerine bir eser; dil ilimleri alanında bir hitabet kitabı olan *Esraru'l-Belağat*, Arapça gramer üzerine *Tehzibü'l-Beyan* ve bugün İran'da hâlâ çok

kullanılan ileri bir Arapça gramer kitabı olan *Fevaid el-Semediyye;* matematik ilimleri alanında astronomi üzerine *Teşribü'l-Eflak,* son birkaç asrın en ünlü İslâm matematik eseri olan *Hülasat el-Hisab* ve Changmini'nin astronomi eseri üzerine şerhler;[7] bugün elimizde olmayan birçok gizli ilimler eseri; ve pek çok Tasavvuf kitabı. Bu tasavvuf eserleri arasında en ünlüsü *Keşkül*'dür. İsminden de anlaşılabileceği gibi bu kitap, tıpkı dervişlerin erzaklarını koyduğu kâse gibi Sûfi literatüründen önemli alıntılar ihtiva eder. Onun Celaleddin Rûmi'nin *Mesnevi*'si tarzından yazılan *Mesnevis Tuti-name, Nan* ve *Helva* ve *Şir* ve *Şeker* gibi şiirleri de Tasavvuf'la ilgilidir. Aşağı yukarı doksan eserden oluşan onun külliyatı, matematikten irfana, astronomiden ilahiyata kadar hemen tüm İslâm ilimleri alanını kapsamıştır.[8]

Bu kitapların yanında Şeyh Bahai'nin eserleri arasında öyle binalar ve bahçeler vardır ki onun hatırasının İsfahan ve çevresinde yaşayan insanların zihninde bugüne kadar gelmesine yardım etmiştir. Başarılı bir mimar olan Şeyh Bahai, İslâm sanatının şaheserleri arasında yer alan İsfahan'daki Şah Camii'nin planını çizmiştir. O, sahip olduğu şifahi ve gizli mimari bilgisiyle öyle bir hamam inşa etmiştir ki birçok gözlemcinin müşahedelerine göre bu hamamın suyu borularının altına yerleştirilen tek bir mum sayesinde ısıtılmıştır. Bu hamam yaklaşık kırk yıl önce tahrib edilmiştir. Ayrıca, Şeyh Bahai, Lahor'un daha ünlü Şelimar Bahçesi'ne örneklik yapan Kaşan'ın Fin Bahçesi'nin planlarını çizmiştir. Bir diğer alanda Zayenderud suyunun İsfahan topraklarına dağıtılmasını da *Tumar-ı Şeyh Bahai* adlı eserinde hesaplamıştır. Bu eser, çok karmaşık bir matematik problemini içermektedir; o, bu problemi öylesine güzel bir biçimde çözmüş ki ondan sonra üç buçuk asırdır bu yöntem hâlâ kullanılmaktadır; ancak bu nehir üzerindeki baraj bitirildiği zaman onun su dağıtımı planı geçerliliğini yitirecektir.

Şeyh Bahai, tüm geleneksel ilimlerin üstadı olması anlamında Müslüman hakimlerin en son büyük temsilcisidir. Ayrıca hem matematikçi olan ve hem de bir usturlap alıp gözlem ve ölçüm yapmayı hor görmeyen ulema sınıfının da son temsilcisi dumundadır. Ondan sonra birkaç istisna hariç alimler matematikle ilgilenmemiştir; bunun neticesinde de söz konusu ilimlerin medreselerde okutulması gerilemiştir.

Şeyh Bahai, İslâm'ın hem batını hem de zahiri veçheleri üzerine bir otoriteydi. Sufiliğini gizlememiş ve aşikar bir şekilde sık sık Sufi toplantıları tertip etmiştir. Onun *Tuti-name*'si Farsça yazılmış Tasavvufun en beliğ izahlarından birini içerir. Onun Tasavvufu aynı zamanda hal-

ka dönük bir yön içermiştir; fakat bu, onun havasa ait olan entellektüel içerikten yoksun olduğu anlamına gelmez. Fakat en yükseğin en düşükte kendini gösterdiği anlamda onun Yüce Tasavvuf mesajı, hem normal Sufi tabakasına hem de genel halka anlatılmıştır. Bugüne kadar onun şiirleri kahvede halkça okunurken teolojik ve fıkhi eserleri tahsilli talebeler tarafından medreselerde okunmuştur. Dahası onun Pisagorcu matematikçi kimliğe ve ünlü bir simyacı olma özelliği halk arasında etkisini göstermeye devam etmiştir. O, İslâm tarihinde birçok örneği olan Sufi bilim adamlarının önemli bir temsilcisidir.

Ancak geleneksel hikmette Şeyh Bahai, çağdaşı ve yakın arkadaşı Mir Damad'a veya talebesi Molla Sadrâ'ya yetişemez. Fakat onun Şii fıkhı ve ilahiyatına, matematik ve Tasavvufa yaptığı katkılar onu Safevî döneminin önde gelen ışıklarından biri yapmaya yeterlidir. O, Şii eğitiminin onuncu/onaltıncı asırda hızla yayılmasından en çok sorumlu olan şahsiyetlerden biridir. Bu zat, İslâm'ın zahiri ve batıni yönlerini oluşturan Şeriat ve Tarikati birleştirmede o dönemin herhangi bir şahsiyetinden daha çok rol oynamıştır.

İsfahan'a gelen ünlü bilginlerin çoğu Şeyh Bahai'nin talebeleri idi. Bunların arasında Molla Muhammed Taki Meclisi, Seyyid Ahmed Alevi, Sadreddin Şirazi ve Molla Muhsin Feyz Kaşani'yi sayabiliriz. Çoğu Mir Damad'la da çalışan onun otuzu aşkın talebesi, halk tarafından tanınmış isimler olup onun etkisini başka bir tarzda sürdürmüşlerdir. Bütün bu kanallar yani eserleri, abideleri ve öğrencileri yoluyla Şeyh Bahai hemen tüm İran toplum katmanları üzerinde tesir icra etmiştir. Hem seçkinler sınıfı hem de halk tarafından böylesine bilinen ve İran halkı üzerinde mill ve hatta mitolojik bir kahraman olarak böylesine tesir bırakmış olan bir başka Safevî dönemi şahsiyeti yoktur.

MİR DAMAD

Seyyidü'l-Hukema ve Seyyid ü'l-Felasife[9] ünvanıyla tanınan Mir Damad Bakır Damad Hüseyni, İsfahan Okulu olarak bilinen hikmet ve felsefe okulunun gerçek kurucusu ve en önemli ismidir. Aristo'nun Atina'da ve Farabî'nin yeni doğmuş İslâm medeniyetinde yaptığını Safevî İran'ında yaparak yeni Şii vasatta geleneksel bilimlerin temelini atan ve onları tasnif eden Mir Damad'a bu yüzden Birinci ve İkinci Muallimler olan Aristo ve Farabî'den sonra "Üçüncü Muallim" (Muallim-i Salis) ünvanı verilmiştir.[10] Ona Damad denilmesinin sebebi ise babasının ilk dönem Safevî Şii bilginlerinden olan ünlü Şeyh Ali Abdullah Karki'nin

damadı olmasıdır.[11] Mir Damad ayrıca İşrak müstear ismiyle güzel şiirler yazmıştır; bu sebeple de edebiyat tarihinde ondan bahsedilir. Fakat bunun felsefi bir ehemmiyeti de bulunmaktadır. Şöyle ki bu isim onun açıkça İşrakî hikmete bağlı olduğunu ispat etmektedir.

Mir Damad'ın doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Seyyid Cemaleddin Hüseyin Burucerdi'nin *Nuhbatü'l-İkal*'ında 969/1561-2, olarak geçmektedir; büyük ihtimalle bu zat onun bilinen ölüm tarihini ve ömür süresini hesaba katarak bu tarihi tesbit etmiştir. Onun eğitimi büyük çoğunlukla Meşhed'de ve muhtemelen Arak'ta geçmiştir. Onun en ünlü hocaları Şeyh Bahai'nin babası Şeyh İzzeddin Hüseyin b. Abdüssamed ve ona akli ilimleri öğreten Mir Fahreddin Sammaki'dir.[12] Mir Damad İran'da pek çok seyahat yaparak Kazvin, Kaşan ve Meşhed'e gitmiştir. 1040/1630 yılında öldüğü Irak'a gidip Şah Safi ile de tanışan Mir Damad, Necef'de Hz. Ali'nin yanına defnedilmiş ve kabir bugüne kadar ziyaret edilmiştir.

Mir Damad'ın akli ilimleri ve özellikle hikmeti diriltmesi kolay olmuştur. Zira O, bir yanda bu ilimlerde bilgi sahibi iken diğer yanda fakih ve Kelamcılar arasında —ve tabii kralı da eklemek gerekir— büyük bir otorite olarak kabul görüyordu. Oldukça muttaki bir hayat süren Mir Damad'ın her gece Kur'an'ın yarısını okuduğu söylenir. Onun şiirlerinin çoğu Hz. Peygamber ve Hz. Ali'ye atfen yazılmıştır. Örneğin aşağıdaki dörtlük İslâm Peygamberi'nden övgüyle sözetmektedir.

> "Ey Peygamberlik Mührü! İki dünya sana aittir. Gökler, biri senin kürsün, dokuzu bunun sütunudur. Senin hiçbir gölgenin olmaması şaşırtıcı değildir. Zira sen ışıksın, güneş de senin gölgendir."

Cezevat adlı Farsça eserinde de Hz. Ali'ye atfedilen bir şiirle başlar:

"Ey ümmetin müjdecisi ve Peygamber'in ruhu,
Bilginin sesi ruhanilerin kulaklarında çınlamaktadır.
Ey kendisinde varoluş kitabının sona erdiği,
Yaratma pusulasının kendisini gösterdiği,
Vahyin kutlu hazinesi,
Sen onun sırlarının kutsal yorumcususun."

Mir Damad'daki dini şevk öylesine güçlü olmuştur ki onun İbn Sî-

nâ ile Sühreverdi'nin hikmetini diriltmesini pek kimse eleştirmemiştir. Bu unsura onun eserlerindeki muğlaklığı da eklemek, gerekir; zira onlara yabancı olanların gözünde anlamını perdeleyen bu muğlaklık ulemadan muhalefet görmeden hikmetin bayrağını dikmeye yardımcı olmuştur. Hiçbir Müslüman filozof veya bilge, onun gibi eserlerini İslâm felsefesi eğitimi görmüş ve bu metinlere eşlik eden şifahi bilgilere sahip kişilerin dışında insanların anlayamayacağı kadar muğlak bir tarzda yazmamıştır. Mir Damad'ın eserlerindeki zorluğu ifade etmek için şöyle bir kıssa anlatılmıştır: "Mir Damad ölüp de mezara gömüldüğünde kendisine melekler gelir ve sual sorarlar; fakat onun verdiği cevap öylesine güç anlaşılır bir cevapmış ki melekler yardım için Allah'a başvurmuşlar." Kıssa şöye devam eder: "Allah bile onun ne dediğini anlayamamış ve fakat onun bilge bir insan olduğunu bildiği için cennete girmeye izin vermiştir."

Çoğu Arapça olan ve şiirleri dahil sadece birkaçı Farsça olan Mir Damad'ın bilinen elli eseri bulunmaktadır.[13] Bu eserlerin içinde teoloji, fıkıh, tefsir, diğer dini ilimler ve özellikle çoğu eserinin konusunu teşkil eden hikmet üzerine kitaplar bulunmaktadır. Bunların en çok bilinenleri şunlardır: *el-Ufuku'l-Mübin, es-Sıratu'l-Mustakim,* muhtemelen en mühim eseri olan *Kabasat, Takvim u'l-İman, Takdisat* (bunlar Arapçadır), *Cezevat* ve *Sidratü'l-Münteha* (bunlar da Farsçadır). Bu son eseri muhtemelen talebesi Seyyid Ahmed Alevi tamamlamıştır; belki de yazmıştır. Gerçi *Cezevat*'ta Mir Damad, ondan kendisinin eserlerinden biri olarak söz ederek. Mir Damad ayrıca İbn Sînâ ve Nasiruddin Tûsî'nin eserlerine şerhler ve Arapça-Farsça şiirler derlemesi olan *Meşariku'l-Envar*'ı yazmıştır.

Mir Damad İbn Sînâ felsefesini işraki bir kisvede yeniden diriltmiştir. Onu, Şiiliğin manevî evreninde İbn Sînâ'nın metafiziğini işraki bir tarzda yorumlayan kişi olarak kabul edebiliriz. Fakat onun yorumu, Batı'nın Ortaçağ Latin Skolastikleri'nin yorumu sayesinde tanıdığı akılcı İbn Sinacılıktan çok farklıdır.[14] Hakikaten Mir Damad, Yemeni ve Yunani felsefeyi bilerek birbirinden ayırır. Ona göre ilki, vahiy ve aydınlanmaya dayanırken ikincisi akılcı bilgiye dayanır. Buradaki "Yemeni", Hz. Musa'nın vahyi aldığı vadinin sağ tarafını *(Yemîn)* sembolize etmektedir. Böylece sağ taraf ya da doğu, sembolik olarak aydınlanma ve vahyin yani nur ve maneviyatın kaynağını temsil ederken sol taraf ya da batı, işraki hikmetin ünlü sembolizmine uygun olarak, karanlığın yani salt argümansal ve akılcı bilginin kaynağını temsil eder.[15] Mir Da-

mad'ın kurduğu okul bu yüzden Batı'da bilindiği şekliyle İslâm Meşşâî okulunun bir devamı olmaktan uzaktır; bilakis o, içinde aydınlanmanın (işrakın) akılla birleştirildiği ve İbn Sînâ felsefesinin soyut bir düşünce sistemi olmaktan kurtarılarak manevî vizyon ve realizasyonun nesnesi olan somut manevî bir gerçekliğe dönüştürüldüğü okuldur.

Bu, Mir Damad'ın iki eserinde görüldüğü kadar başka hiçbir eserde görülemez. Mir Damad, biri 1011/1603 yılının Ramazan ayında diğeri 1023/1614 yılının Şaban ayının ortalarında olmak üzere iki farklı manevî görüşe sahip olduğunu kaydetmektedir. Kum kentinde bir camide öğle namazından sonra vuku bulan ilk manevî görüşte Hazreti Peygamber'in, beş Sahabenin yani Ebu Zerr, Selman, Mikdad, Huzeyfe ve Ammar'ın —bu beş Sahabe Şiilik için son derece önemli şahsiyetlerdir— On İki İmamların ve birçok melaikenin manvi suretleri görünmüştür. Bu nurlu şahsiyetler Mir Damad'a öyle etkili bir biçimde görünmüş ki Mir Damad, onların manevî evreninde Kıyamet Günü'ne kadar yaşayacağını yazmıştır.

İsfahan'da oniki yıl sonra vuku bulan ikinci görüş, Mir Damad halvet halinde zikrederken meydana gelmiştir. Mir Damad'ın *Risaletu'l-Haliyye el-Kudsiyye el-Melekutiyye* adlı eserinde de belirttiği gibi görüş Mir Damad Allah'ın güzel isimleriden el-Ganî ile el-Muğnî'yi zikrederken meydana gelmiştir. Aniden ruhun kanatlarına bindirilerek manevî (ruhani) aleme götürülmüş ve burada yüksek varlık düzeylerini görme imkanı bulmuştur. Bu görüşte İbn Sînâ metafiziği ve kozmolojisi Meşşâî felsefedeki soyut halinden somut bir gerçekliğe dönüşmüştür —tıpkı sadece modern anlamda teoriyi değil, aynı zamanda Grekçe'deki orijinal anlamıyla *theoria*'yı yani entellektüel ve manevî vizyonu da içeren tüm geleneksel metafiziklerde olduğu gibi. Üstelik, görüş, On İkinci İmam'ın doğduğu gecenin akşamında vuku bulmuştur; Şii kaynaklara göre bu gece İslâm takviminde Kadir Gecesi'nden sonra en kutsal gecedir. Bu gecede manevî etki insanı sarar ve bu manevî feyz yardımıyla Mir Damad'ın tarif ettiği gibi manevî yükseliş meydana gelir.[16]

Mir Damad'ın belirttiği bu iki tecrübe onun dinî ve felsefi faaliyetle geçen ömründe şahid olduğumuz tek manevî yöndür. Fakat onun bu görüşleri tecrübe edebilmesi, en evrensel anlamında Tasavvuf ile aynı şey olan manevî bir yaşam ve tecrübenin daimî varlığını ispatlamaktadır. Sufinin manevî tecrübelerine zikir ve halvetten daha yakın olan başka birşey yoktur. Akıl ve mantık gücü bariz olan ve zahirî ilimlerde otorite mevkiinde olan böyle bir bilgenin bu görüşleri tecrübe etmesi

ilginçtir. Fakat sonraki Fars hikmetinin özelliklerinden biri felsefe ile rasyonel düşüncenin manevî tecrübe ve işrak (aydınlanma) ile bağ kurması ve metafiziğin hem rasyonel düşüncenin hem de yüksek varlık aleminin vizyonu tecrübesinin bir neticesi olmasıdır.

Mir Damad'ın eserlerini karakterize eden bir unsur da onun zaman ve değişim ile kalıcılık veya ezeli olan ile yaratılan arasındaki ilişkiyi ele alınasıdır. Bu mesele başlangıçtan itibaren Müslüman ilahiyatçı ve filozofları meşgul etmiş ve bu konuda pek çok çözüm sunulmuştur; fakat bu mesele rasyonel düşünce ile değil, metafizik ve irfanın birleşmesi sonucu meydana gelen *coincidentia oppositorum*'la çözülebilir. Mir Damad bu konu üzerine söylenmiş yeni bir görüşün —hudus-i dehri— sahibidir. O, üç tür varlık alanı olduğunu iddia eder: Değişmeyen gerçekliğe veya daha doğrusu değişen ile değişmeyenin ilişkisine işaret eden *sermed* veya *ezeliyet*. Bu, Mahiyet'in belirleyicileri olan İlahi Öz ve Allah'ın İsim ve Sıfatları —bu sıfatlar değişmezdir— ile ilgilidir. Tek kendisi mutlak anlamda ezeli olan bu alemin altında *dehr* veya değişmez olanı değişene başlayan âlem yer alır. Bu âlem doğrudan Mahiyet (Öz) tarafından değil değişmez arketipler *(erbab el-enva')* vasıtasıyla yaratılır ve dehr bu değişmez arketiplerle değişen âlem arasındaki söz konusu ilişkiyi temsil eder. Dehrin altında değişen şeyler arasındaki ilişkiyi temsil eden zaman yer alır. Âlem zamanda yaratılmamıştır; yani "önce zaman vardı ve yaratma denen şey onda meydana geldi" fikri doğru değildir. Çünkü bu, Mir Damad'ın reddettiği *hudus-i zamani*'dir. Bilakis ona göre bu dünya arketipler tarafından ve zamanın üzerinde bulunan dehr doğrultusunda meydana getirilmiştir. Bu yüzden yaratma *hudus-i dehri*dir; yani tekvin değil, *ibda* ve *ihtira*'dır.

Bu konu Mir Damad tarafından tüm yönleriyle ele alınmış bir konudur, eserlerinde tekrar tekrar bu konuya döner. Onun eserleri İbn Sînâ'nın, *Şifa* ve *Necat* ile Kutbeddin Şirazi'nin Farsça *Durrat ü'tl-Tac* gibi İslâm felsefesinin ünlü eserlerinde olduğu gibi metafizik doğa felsefesi, matematik ve mantık şeklinde dört kısımdan oluşmaz. Bilakis, Mir Damad'ın eserleri, ekseni zaman ile ezeliyet arasındaki ilişki meselesi olan farklı metafizik ve felsefe konularını ele alır. Bu esaslar bir bütün olarak Şii bağlamda İbn Sînâ felsefesinin işraki bir yorumundan ibarettir. Bu yorumda en katı Meşşâî mantığı Pisagorcu sayı ve ahenk görüşüyle ve Sühreverdi'nin ruhani alemin işraki yönünü birleştirmiştir. Bunlar, Mir Damad'ın kurduğu ve talebelerinin devam ettirdiği İsfahan Okulu'nun tesisinde önemli rol oynayan unsurlardır.

Mir Damad'ın en mühim entellektüel talebesi, kendisinin büyük saygı duyduğu Molla Sadrâ'dır; bu şahsiyeti birazdan ele alacağız. Fakat başka birçok talebesi de olmuştur. Örneğin onun damadı olan ve İbn Sînâ'nın *Şifa* şerhleri de dahil birçok diğer eserin sahibi olan Seyyid Ahmed Alevi bunlardan biridir. Ayrıca şunları da zikretmeliyiz; döneminde çok saygı duyulan ve Kuleyni'nin *Usal el-Kâfi*'sine yazdığı şerhlerle tanınan Molla Halil Kazvini, *Mahbub el-Kulub* adındaki Farsça felsefe tarihinin yazarı Kutbeddin Aşkivari —ne yazık ki onun bu büyük eseri hâlâ olduğu gibi durmaktadır— Ahmed b. Zeynel Abidin Alevi Amili Cili ve Mirza Muhammed Kasım b. Muhammed Abbas Cilani. Ayrıca, Mir Damad'ın okulunu sürdüren ve dünyanın yaratılışı üzerine bir eser yazan —bu eser vesilesiyle Mir Damad'la yazışmış ve onun *Kabasat*'ına şerhler kaleme almıştır— Molla Şemsa Gilani (öl. 1098/1686-7) adlı şahsı da zikretmek gerekir. Mir Damad'ın eserlerinde görülen İbn Sînâ ve İşrakî unsurların kombinasyonu onun eserlerinde de yeterince mevcuttur ve o, hocasının öğretilerini sadakatle yayan öğrencileri arasındadır.[17]

MİR ABDULKASIM FINDIRISKI

Hem Mir Damad'ın hem de Şeyh Bahai'nin çağdaşı ve yakın arkadaşı olan Mir Findiriski, Safevî döneminin en gizli kalmış ismi olup ele alınmadığı için pek tanınmamıştır. Halbuki o, yaşamında Mir Damad ve Şeyh Bahai ile beraber İsfahan'ın büyük üstadları arasında kabul edilmiş ve hem dini çevrelerden hem de saraydan büyük saygı görmüştür. Sade ve zühdle dolu bir yaşam süren Findiriski, ünlü klasik Sufi üstadlar gibi bir Tasavvuf hayatını benimsemiştir.[18]

Sıksık Hindistan'a giden Findiriski'yi Hindu Yogiler en az Müslüman bilgeler kadar sevmiştir. Çokça seyahat ettiği söylenmesine karşı İsfahan'da önemli bir süre ikamet etmiş ve burada felsefe matematik ve tıp öğretmiştir. Tasavvufi pratikleri ve batıni bilgisinden dolayı Findiriski'nin keramet sahibi olduğu söylenir; örneğin onun aynı anda iki yerde bulunduğu ve uzak mesafeleri bir anda katettiği bildirilmiştir. Bu özellikler onun kişiliğini anlamada fevkalade önemlidir. Ölümünden sonra bile şöhreti kaybolmamıştır; zira İsfahan'da 1050/1640'da öldüğünde herhangi bir yere değil, Taht-Fulad mezarlığında metal bir muhafazaya defnedilmiştir. Çünkü ünlü bir simyacı olduğu için onun kemiklerinin peşinde olan ve altın hırsıyla onun mezarının kutsiyetini bozmaya çalışan insanlar tarafından kabrinin açılmasından korkulmuş-

tur.

Mir Findiriski çok az şey yazmıştır. Onun bugüne kadar gelmiş eserleri arasında Nizameddin Panipati tarafından Farsça'ya çevrilen *Yoga Vasista* —bu eser Hinduizm üzerine en büyük Farsça eserlerden biridir— üzerine yazdığı muhteşem şerhler, hareket üzerine bir kitap *(Risaletü'l-Hareket)*, geleneksel metafizik bakış açısından bir sosyoloji kitabı *(Risale Sana'iyye)* ve Hindu hikmeti üzerine *Usul el-Fusul* sayılabilir. Son zamanlarda onun simya üzerine Farsça yazdığı eserinin el yazmaları Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi tarafından bulunmuştur.[19]

Fakat onun en ünlü eseri, güzel beyitlerle hikmetin ilkelerini özetleyen bir *Kaside*'dir. Bu, Mir Findiriski'nin de Mir Damad ve Şeyh Bahai gibi başarılı bir şair olduğunu gösterir. Şiiri şu dizelerle başlar:

"Bu yıldızlarıyla sema açık, hoş ve güzeldir;
Orada üstte olan ne varsa altında bir biçim taşır.
Aşağıdaki form, eğer irfan merdiveniyle
Yukarıya çekilirse ilkesinden farklı kalmaz.[20]

ve hikmetin en esaslı yönlerini anlatarak devam eder. Bu nedenledir ki Muhammed Salih Halkalı ve Hakim Abbas Darabi gibi sonraki birçok hakim onun üzerine şerh yazmıştır. Ayrıca bu şiir, İran'da çağdaş hikmet üstadlarınca dikkatlice ela alınmaktadır.

Sonraki birçok otorite, Molla Sadrâ'nın Mir Findiriski ile çalıştığını ve ondan cevheri hareket ve "hayali âlem" gibi fikirleri aldığını öne sürmüştür. Bunu kesinkes reddetmek mümkün değildir; zira aralarında birtakım şifahi konuşmalar olmuş olabilir. Fakat Mir Findiriski'nin eserlerine baktığımızda onun felsefede İbn Sînâ'yı izlediğini ve cevheri hareket ile arketip alemi reddettiğini görüyoruz. Dahası, Molla Sadrâ hariç tüm talebeleri —tabii eğer Molla Sadrâ'nın onunla çalıştığını kabul edersek— az ya da çok İbn Sînâ felsefesini benimsemiştir.[21] Bununla beraber onun *Kasidesi* arketip alemin gerçekliğini kabul etmekte ve Mir Findiriski'yi saf ve sade bir Sufi olarak göstermektedir. Bu yüzden bir Meşşâî felsefe ve ilimler üstadı olmasına karşın Findiriski'nin —zira o tıp ve matematik gibi ilimlerde *Şifa* ve *Kanun* gibi eserleri okutmuştur— simya ve Hindu metafiziği gibi okült bilimlerle uğraşan bir Sufi ve arif olduğunu teslim etmeliyiz. O, Safevî döneminde birçok ilim dallarında bilgili olan büyük bir şahsiyettir.

Mir Findiriski, bazıları meşhur olan birçok talebe yetiştirmiştir. Bunların arasında *Usul el-Kafi*'nin yorumcusu Molla Rafi'a Gilani (öl. 1082/1671-2), *Kifaye* ve İbn Sînâ'nın *İşarat* ve *Şifa* eserlerinin şerhleri gibi birtakım önemli fıkhi eserin yazarı olan Molla Muhammed Bakır Sabzavari, onbirinci/onyedinci asrın ikinci yarısında önemli bir felsefe hocası olan Findiriski'nin en ünlü talebesi Molla Recep Ali Tebrizi (öl. 1080/1669-70) sayılabilir. Meada ilişkin *Kilid-i Bihişt* adlı eser de dahil birçok kitabın sahibi olan Molla Recep Ali, Molla Sadrâ'ya karşıydı ve onun cevher-i hareket ile bilen-bilinen birliğine ilişkin görüşünü reddetmiştir. Yine Müslüman filozofların ekseriyetine karşı çıkan Molla Recep nominalistik bir eğilim içindeydi ve varlığın gerçek birşey olmayıp varolan yaratıkların ismen paylaştığı birşey olduğunu iddia ediyordu. İbn Sînâ'nın kitaplarını okutan Molla Recep, Kadı Said Kumi ve Muhammed Rafi Pirzade'nin de aralarında bulunduğu pek çok ünlü talebe yetiştirmiştir.[22] Bunlardan Muhammed Rafi Pirzade hocasının istikameti doğrultusunda Molla Recep Ali'nin derslerini içeren *el-Maarif el-İlahiyye* adlı eseri telif etmiştir.

SADREDDİN ŞİRAZİ (MOLLA SADRA)

Safevî döneminin felsefi ve teosofik hareketi, birçok Farisi'nin metafizikte en büyük İslâm düşünürü olarak gördüğü Molla Sadrâ (veya Sadr el-Muteellihin) lakaplı Sadreddin Şirazi ile zirveye ulaşmıştır. Ölümünden sonra şiddetli tesir bırakan bu şahıs son asırlarda İran'ın entellektüel sahnesine hakim olmuştur. Bugün de İran'daki geleneksel İslâm felsefesi çalışmaları onun ismi etrafında dönmektedir. Son yıllarda onunla ilgili pek çok eser kaleme alınmıştır.

Sadreddin Şirazi 979 veya 980/1571 veya 1572 yılında Şiraz'da aristokrat bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve mümkün en iyi eğitimi almıştır. Çocukluğundan itibaren ilim sevgisiyle dolu olmasından ve zengin -etkili bir babanın oğlu olmasından dolayı Sadreddin küçük yaşlardan itibaren en iyi hocaların yanına verilmiş ve bu sayede erken yaşlarda Arapça, Kur'an, Hadis ve diğer dini ilimleri öğrenme imkanı bulmuştur. O dönemde Şiraz büyük bir kent ise de en büyük eğitim merkezi İsfahan'dı. Genç Sadreddin de başkentte büyük hocalardan istifade etmek amacıyla bu kente gitmiştir. O, İsfahan'da önce Şeyh Bahaeddin Amili ile dini ve nakli ilimleri daha sonra Mir Damad'la akli ilimleri tedris etmiştir. Onun Mir Damad'ın tarikatiyleilgili bir kitap yazdığı ve Mir Damad onu gördüğü zaman Sadreddin'in hiçkimsenin kitapları-

nı okumaması gerektiğini söylediği bildirilmiştir. Bazı kaynaklar onun Mir Findiriski ile de çalıştığını fakat daha önce de belirttiğimiz gibi bu iddia tam olarak doğrulanamamıştır.

Molla Sadrâ resmi eğitimini tamamladıktan sonra başka tür bir bilginin yani nefis tezkiyesi yaptıktan sonra sezgi ve aydınlanma ile gelen bilginin peşine düşmüştür. Başkentin yoğun yaşamını terk eden Molla Sadrâ Kum yakınlarında Kahak adında küçük bir köye yerleşmiş ve orada bazılarına göre yedi, bazılarına göre onbir yıl zühd ve maneviyat dolu bir yaşam sürmüştür. Bu yolla ilm-i huzuriye sahip olan Sadrâ ilm-i husuliyi de geliştirmiştir. Bu arada Şah II. Abbas tarafından talebe yetiştirmek üzere Şiraz'a davet edilir. Bu daveti kabul ederek kamusal yaşama dönen Molla Sadrâ onun için Fars valisi Allah Verdi Han tarafından kurulan Şiraz Han okulunda otuz yıl hocalık yapmıştır. Han okulu Molla Sadrâ sayesinde hemen her yerden öğrenci çeken büyük bir eğitim merkezi haline gelmiştir. Hatta öylesine şöhret kazanmıştır ki, o dönemde bazı Avrupalı seyyahların dikkatini çekmiştir. Bunlardan biri olan Thomas Herbert bu konuda şunları yazmıştır: "Ve gerçekten Şiraz'da içinde felsefe, astroloji, fizik, kimya ve matematik okutulan ve bütün İran'da tanınan bir kolej bulunmaktadır."[23]

Molla Sadrâ eserlerinin çoğunu yine bu dönemde yazmıştır. Yedinci kez Mekke'ye hacca giden Sadrâ dönüşte Basra'da 1050/1640 yılında vefat etmiş ve bu kentte defnedilmiştir.[24]

Molla Sadrâ'nın yaklaşık elli eserinin olduğu bilinmektedir. Çoğu Kaçar döneminde taş basması olan bu eserlerin modern edisyonları da yavaş yavaş yapılmaktadır. Eserlerinden bazılarında özellikle dini konulara değinmiştir. Bunlar onun Kur'an tefsirleri ile yarım kalan Kuleyni'nin *Usul el-Kafi*'si üzerine yazdığı yorumlardır. Diğerleri, hikmetle ilgilidir. Bunların arasında birçok yönden kişisel tasdiki ve eserlerinin özeti olan *eş-Şevahid e'l-Rububiyye,* varlık üzerine *el-Meşa'ir* ve ölümden sonraki hayat üzerine *Hikmet el-Arşiyye* sayılabilir. Bir başka grup eseri ise önceki felsefi eserler üzerine yazılan şerhlerdir. Bunların arasında da örneğin İbn Sînâ'nın *Şifa*'sına yazdığı haşiyeler ile Şerh el-Hidayet olarak bilinen Esirüddin Ehberi'nin Kitab el-Hidayet'ine yazdığı yorum sayılabilir. Bu son eser yani *Şerh el-Hidaye* Hint altkıtasında en meşhur İslâm felsefesi eseri olmuş ve Hindistan ile Pakistan'da bugüne kadar Sadrâ ismiyle anılmıştır.[25]

Ayrıca Molla Sadrâ kendini savunmak amacıyla iki eser yazmıştır. Bunlardan biri Farsça'da tek eseri olan *Sih Asl*'dır. Sadrâ bu kitapta söz-

de - fakihlere karşı irfanı savunmuştur. Diğeri de *Kasr el-Esnam el-Câhiliyye*'dir. Burada Sadrâ bazı Sufi tarikatlerde bulunan mutasavvıfın adını verdiği kişilere karşı Şeriatı ve dinin zahiri yönünü savunmuştur.[26] Molla Sadrâ, bir şiir *Divan*'ı da yazmıştır. Bu kitaptan bazı kısımlar neşredilmiştir. Fakat bu şiirler nitelik açısından onun hocaları Mir Damad ve Şeyh Bahaeddin'in veya öğrencileri *Feyz-i Kaşani* ve Lahici'nin yazdığı şiirlerle karşılaştırılamaz.

Molla Sadrâ'nın en muhteşem eseri İran'da *Asfar* olarak bilinen el-*Hikmet el-Müteâliyye fi'l-Asfar el-Erba'at el-Akliyye* adlı eserdir. Bu en ileri hikmet kitabı, Molla Sadrâ'nın kendi görüşünün yanında önceki arif, filozof ve ilahiyatçıların görüşlerini de içeren geleneksel hikmetin bir özeti mahiyetindedir. Bu sebeple önemli bir İslâm fikir tarihi kitabıdır; ve aynı zamanda yazarın önceki felsefi, dini ve tarihi eserler hakkındaki muazzam bilgisinin de bir delaletidir. Sadece Meşşâî felsefe, İşrakî hikmet ve Kelam bilen talebelere okutulan *Asfar*, geleneksel medreselerde altı yıllık bir dönemde okutulur ve "akli ilimler" müfredatının temel taşıdır. Bu eser üzerine çok sayıda şerh yazılmıştır. Bunlardan en meşhurları Molla Ali Zunuzi ve Hacı Molla Hadi *Sebzevari*'nin şerhleridir. *Asfar* ve onun üzerine yazılan şerhler, bütün kolları, kendinde toplayan ana bir nehir hükmündedir. Bu kitap bu şekilde İran'ın fikir yaşamına egemen olmuş ve sonraki felsefi ve teosofik okullar onun akışını kolaylaştıran çevre kollar görevi görmüşlerdir.

Farsça yazılan *Sihl Asl*, birkaç mektup ve şiirler hariç Molla Sadrâ'nın tüm eserleri Arapça'dır. Bu eserler oldukça akıcı bir dille yazıldığı için okunmaları son derece kolaydır. Bu eserlerde mantıksal analiz, mistik parıltılar, ve başta Kur'an ve Hadis olmak üzere dinî kaynaklara referanslar —bu Sadrâ'nın eserlerindeki genel bir özelliktir— yan yana bulunmaktadır. Kendi hayatında ve bu hayatın ürünü olan eserlerinde insana açık olan üç hakikat aracının sentezini gerçekleştirmiştir. Bu üç hakikat aracı vahiy, aydınlanma ve entellektüel sezgi ile mantıksal istidlaldir. Onun eserleri bu üç hakikat aracının sentezini yansıtır. Molla Sadrâ'nın başarıyla uyguladığı ve Hint altkıtasında da bu yönüyle bilindiği sıkı bir diyalektik ve mantıksal söylemini işraktan kazanılan irfani bi söylem izler —Sadrâ işraktan kazanılan bu irfana genellikle "Arş'tan alınan hakikat" adını verir. Aynı şekilde Sadrâ rasyonel argümanlarını Kur'an ayetleriyle destekler ve Kur'an ile Hadis üzerinde yaptığı yorumları onlardaki irfani anlamı açığa çıkarmak amacıyla hermenötik bir tarzda yapar; yani onları tevil eder. Kendini vahyedilmiş kitaplarda,

insanın ruhunda ve zihninde, kainatta veya Kur'ani terminoloji ile "ufuklarda" açıkça izhar eden tek bir batıni, manevî gerçeklik vardır. Molla Sadrâ'nın yaptığı sentezin amacı insanı tüm farklı algılama ve bilme tarzlarından— bu tarzlar ister vahiy metni, ister akli istidlal ve onun dış dünya analizi, ister bu iki bilme tarzının iç ufuklarını aşan ve onlar tarafından nesnelleştirilen ve düzenlenen içsel aydınlanma olsun farketmez —bu tek manevî gerçekliğe geri getirmektir.

Molla Sadrâ'nın sentezi ve onun entellektüel soyu İslâm düşüncesinin dört büyük okulunun —Kelam, Meşşâî felsefe, işraki hikmet ve irfan— birleştirilmesini gaye edinmiştir. Molla Sadrâ'da hem Gazâlî'den, hem İbn Sînâ'dan hem de özellikle İbn Arabî'den unsurlar bulabiliriz. Dahası onda tüm bu sentezin arkaplanını oluşturan Şiiliğin irfani boyutunu da görüyoruz. Hz. Ali'nin *Nehcü'l-Belağa*'sı ve diğer Şii İmamların eserleri Molla Sadrâ için daimi bir ilham kaynağı ve öğretileri için büyük bir kaynak olmuşlardır. Tabii bu sentez ondan iki asır önce yaşayan bilge ve filozofların eserleri olmasaydı meydana gelemezdi. Fakat bunların çalışmaları da nihai anlam ve tekamülünü Molla Sadrâ'nın öğretilerinde bulmuştur.

Molla Sadrâ'nın metafizik öğretilerini farklı kılan birçok prensip bulunmaktadır; ancak bunların hepsini burada sıralayacak değiliz. Bu ilkelerin en önemlileri arasında varlığın birliği ilişkileri ve derecelendirilmesi; cevheri hareket; bilen ile bilinenin birliği ve bilgiyi mümkün kılan "zihni varoluşun" ayrı bir varoluş kategorisi olarak varolması; ruhtaki tecrid ve hayal gücünün bedenden bağımsızlığı ve dini mead tasvirlerinin teosofik izahını mümkün kılan kozmik bir "hayal alemi"nin varlığı sayılabilir.[27]

Vahdet-i-Vücud öğretisi genelde Tasavvufla ilişkilendirilir ve aslında onun en yüksek ifadesi Muhyiddin Arabî ve okulunun irfani öğretilerinde bulunur. Seküler felsefe ile kutsal bir metafizik öğretiyi ayırd edemiyenler bu öğretiyi çoğu kez panteizmle karıştırırlar.[28] Fakat bu öğretinin farklı yorumlama düzeyleri bulunmaktadır. Bu nedenledir ki İran'da genellikle İbn Arabî ve okulu kastedilerek hükemanın vahdet-i vücudu birbirinden ayırd edilmiştir. Bu ayırımı anlayabilmek için insanın tevhidi anlama sürecini tahlil etmek gerekir. Basit bir zihnin veya bir çocuğun dış dünya algısında kesretten başka bir şey yoktur. Kesret, bir şeyi diğerinden ayıran eşyanın mahiyetiyle ilgilidir; bu kesreti nihai anlamda gerçek addetmek demek "*mahiyetin isaleti*" görüşünü kabul etmek demektir. Bu görüşü Mir Damad ve Sühreverdi savunmuştur. El-

bette bu bilgeler tevhidi reddetmemiştir; bilakis onlara göre de tevhid kesret dünyasının üzerindedir; fakat onlar bu alemin analizinde eşyanın mahiyetinden öteye gidip onların varoluşunu göz önüne almamışlardır.

İkinci adım her şeyde mahiyetin değil, varoluşun nihai anlamda gerçek olduğunun iddia edilmesi —ki İbn Sînâ felsefesine göre her varlık varoluş ve mahiyetten oluşur— ve fakat her nesnenin varoloşunun diğerinkinden farklı olduğunun öne sürülmesidir. Bu, *varlığın (vücud) isaleti* görüşüdür. Fakat bu da Tevhid'in anlamını tam olarak anlamak değilir. Bu, İbn Sînâ ve onu takip edenlerin görüşüdür.

Bu görüşün üzerinde Molla Sadrâ ve takipçilerinin görüşü bulunmaktadır; bu görüşe göre sadece her nesnenin varoluşu —mahiyeti karşısında— nihai gerçek değil, aynı zamanda her nesnenin varoluşu Varlığın hali ve derecesidir— yani tamamen bağımsız değildir. Bu demektir ki Molla Sadrâ ve takipçilerine göre sadece bir Varlık vardır (vahdet-i Vücud); bu varlığın derece ve düzeyleri olmasına rağmen o tüm bu düzeylerin üzerindedir. Dolayısıyla eşyaya gerçeklik veren mahiyet değil, bu varlıktır. Böylece Molla Sadrâ ve takipçileri Varlığın birlik *(vahdet)*, derece *(teşkik)* ve önceliğe *(principiality)* sahip olduğuna inanmaktadır. "Varlığın Birliği" kavramının üzerinde *vahdet-i hassa* (özel birlik) adı verilen ariflerin birliği bulunur. Bu birlik anlayışına göre Varlık tek bir nesnel Gerçekliğin yani Allah'ın karşılığıdır. Hatta başka birşeyin varolduğunu söylemek bile mümkün değildir. Zira diğer her şey bu Tek Varlığın bir tecellisi olup kendi başına bir varlığı yoktur; hatta bu Tek Varlığın bir düzeyi veya hali olarak da var değildirler.

Molla Sadrâ, Varlığın Birliği öğretisi temeli üzerinde kendi varlık metafiziğini kurmuştur; bu metafizik Sühreverdi'nin mahiyet metafiziğinin başka bir versiyonudur. Tüm varoluş düzeyleri arasındaki karşılıklı ilişki ve onların kesintisiz bir şekilde Kaynak'tan gelip tekrar Kaynağa dönüşü Molla Sadrâ'nın öğretisinin temelini oluşturur. Onun görüşünde bir dinamizm bulunmaktadır; fakat bu dinamizm, modern düşüncede bulunan dinamizm ile karıştırılmamalıdır. Çünkü modern düşüncedeki dinamizm eşyanın değişmez mahiyetlerinin olmadığı görüşünden yola çıkarak horizontal ve tamamen dünyevi (seküler) bir evrimle son bulur. Bu görüş, Teilhardizm'de olduğu gibi bazen teolojik bir kisve içinde, de bulunabilir. Molla Sadrâ'nın dinamizmi "Zamansal" değil "uzamsal"dır. Bu dinamizm, müstakbel bir hale ulaşmaya değil, daima varolan daha yüksek bir varlık haline ulaşmaya çalışır. Oluş alemi

varlık alemine zamansal bir bağla değil, üst üste çakışan dairelerle sembolize edebileceğimiz —örneğin Ortaçağ'da Batlamyus kürelerinin metafizik sembolizmine dayanan kozmolojilerde gördüğümüz gibi— bir bağla bağlıdır. Enteresandır, Molla Sadrâ bu metafizik ilişkiyi Batlamyus astoronomisine başvurmadan açıklamıştır; bu yüzden onun izahı, sembolü olgudan ayıramadıkları için Ortaçağ'daki varlığın halleri öğretisini reddedenlerce homosentrik Batlamyus astronomisiyle ilişkisi olduğu gerekçesiyle kolayca bir kenara atılamaz.

Bizzat Aristo'nun açıklamaya çalıştığı varlık-oluş ilişkisi Molla Sadrâ'ya göre cevheri hareket fikrinde yatmaktadır. İbn Sînâ ve genel olarak Meşşailer, Aristocu anlamında hareketi dört kategoriyle sınırlamışlardı: Durum, mekan, nitelik ve nicelik. Yani onlara göre hareket eşyanın cevherinde değil, zikredilen dört arazda vuku bulur. İbn Sînâ Şifa adlı eserinde bir nesnenin özünün hareket sürecinde niye değişmediğini anlatmıştır. Molla Sadrâ da İbn Sînâ'nın belirttiği güçlükleri cevaplandırdıktan sonra cevheri hareketin zorunluluğunu Meşşailerin reddettiği "Platonik İdealar"a başvurarak açıklamaya çalışır. Bu zor öğretiyi burada tahlil etmek imkansızdır.[29]

Yalnızca şunu söylemekle yetineceğiz ki Molla Sadrâ için *hareket*, bir şeyin özünün o şey daha yüksek bir varlık düzeyine ulaşıncaya dek değişmesinin ve insanın tüm değişimin üstünde ve ötesinde olan *değişmez formlara (tecerrüd) ulaşmasının aracıdır.* Tıpkı ki nasıl ki kainat gerçekliğini varlığını tüm varlığın Kaynağından çıkışıyla elde ediyorsa kainattaki oluş ve değişim de daha yüksek varlık düzeylerine ve nihayet değişme ve oluş aleminin ötesine geçip yeniden Kaynağa ulaşma amacıyla vardırlar. Kainat, işte madde ve oluştan soyutlamayı mümkün kılan geniş bir sistemdir (zaten teosofi dilinde meleğin mücerret olarak adlandırılması onun tecrit yani soyutlanma durumunda oluşudur.)

Bu imkan daima vardır; en azından bu dünyada merkezi bir konumda olan insan için vardır. Hikmetin rolü onun nerde durduğunu ona hatırlatmak ve bu tecrit (soyutlanma) durumuna ulaşmasını sağlamaktır. Bu sebeple cevheri hareket doktrini Molla Sadrâ'ya yeni bir tabiat felsefesi geliştirme imkanını sağlamakla birlikte onun metafiziğinin ve maneviyat psikolojisinin temel taşlarından biridir.

Descartes'in gerçekliği böldüğü dönemden itibaren "nasıl biliriz" -yani epistemoloji- meselesi Batı felsefesinde merkezi bir yer işgal etmiştir; bu mesele aynı zamanda Molla Sadrâ'nın eserlerinde de merkezi bir yer işgal eder: *Asfar*'ın önemli bir kısmı bu konuya ayrılmıştır. Molla

Sadrâ modern bir analizciyi tatmin edecek bir titizlikle bilgi problemini analiz eder. Bu analiz irfani bir arkaplana ve bilen ile bilinenin birliğine dayanır. Buna göre idrak eyleminde insan bilgisinin nesnesiyle özdeşleşir; yani bilen ancak bilinenin formuyla özdeşleştiği zaman —ki form da onun gerçekliğidir— onu algılayabilir. Bilgi ancak bu birlikle mümkün olabilir.

Molla Sadrâ bu birliğin meydana geldiğini ispat etmek için bağımsız bir gerçeklik alanının varlığını ispat etmeliydi; bu alana da zihni alan adını vermiştir. Molla Sadrâ bu meseleyi ele alan ve bu alanın ima ettiği bütün gerçekliği analiz eden ilk Müslüman filozoftur. Bilen-bilinen birliğinin Ebu'l-Hasan el-Amiri ve bir kısım Sufilere atfedildiği doğrudur ama onu ilk ispat edip geniş bir metafiziksel senteze dahil eden Molla Sadrâ'dır. Bu ve benzer fikirlerin önceki eserlerde yer alması Molla Sadrâ'nın dehasının değerini düşürmez; zira önemli olan bu fikirlerin nasıl yeni bir bakış açısıyla yoğurulduğudur. Aksi takdirde şunu söylemeliyiz ki metafizik alanında Aristo'nun dediği gibi yeni birşey yoktur. Molla Sadrâ'nın başarısını göstermek için onun bu meseleyi ele alış tarzını önceki İslâm kaynaklarındakilerle karşılaştırmak yeterlidir.

Molla Sadrâ için zihin bir *tabula rasa* yani üzerine bazı "fikirlerin" yazıldığı bir levha değildir. Ona göre zihnin birçok melekesi ve kapasitesi bulunmaktadır; bunlardan biri de hukemânın "muhayyile" dediği formları yaratma melekesidir. İbn Arabî gibi Molla Sadrâ da muhayyilenin yaratıcı gücüne inanır ve onun vasıtasıyla zihnin formlara varlık verdiğini düşünür; tıpkı İlahi Aklın sahibi olduğu yaratıcı güç vasıtasıyla eşyaya nesnel varoluş vermesi gibi. Bilgi, dışsal formun zihne "girmesiyle" değil, zihne bu nesnenin değişmez özüne uygun olarak onun formunu yaratma imkanı veren bu dış formda meydana gelir. Bu eylem de böylece bilenin varlığının durumunu değiştirir. Dolayısıyla bilgi varlıktan ayrılamaz ve bilenin varlığı üzerinde etkisini bırakır.

Muhayyile melekesinin tecriti Sadreddin'in mead öğretilerinde büyük bir rol oynar. *Asfar*'ın son kısmında ve haşr üzerine yazılmış diğer eserlerde özellikle *Hikmetü'l-İşrak* haşiyelerinde Molla Sadrâ İslâm'ın mead öğretisinin batıni anlamını mükemmel bir biçimde izah etmiştir.[30] Onun bu alandaki eserleri diğer herhangi bir İslâm eserinden daha kapsamlıdır. Müslümanlar bu konuda Hindu ve Budistlere nazaran daha muhtasar davranmışlardır. Bu meselelerin genişçe ele alındığı tek yer İbn Arabî ve Molla Sadrâ'nın eserleri ile onların okullarıdır.

Molla Sadrâ'nın "berzah" ve "muallak alemi" adını verdiği muhay-

yel âlem, kutsal metinlerde anlatılan mead hadiselerinin odak noktasını teşkil eder. Bu âlem Son Hüküm olaylarının meydana geldiği yerdir; çünkü bu âlem gerçek olup ontolojik bir statüye sahiptir. Bu alemde formla birlikte madde de vardır; fakat bu madde latif ve melekuti bir maddedir. Bunun gibi insanın da latif bir bedeni ya da Batı Hermeizminde denildiği gibi yıldızlı bir bedeni vardır. Molla Sadrâ *Hikmet ü'l-İşrak* üzerine yazdığı haşiyelerde ne İbn Sînâ gibi Meşşailerin ne de Gazâlî gibi ilahiyatçıların bu meseleyi çözebileceğini iddia eder. Biri ancak ruhani haşrı ispat edebilmiş, diğeri de cismani haşri ispat edemeden ona inanmıştır. Molla Sadrâ bu çıkmazı aşarak Kur'an'ı öğretilere uygun bir cismani haşr ispatı göstermiştir. Bunu da bu ara aleme yani berzah alemine başvurarak yapmıştır; ona göre bu alemde insanlar ölümden sonra parçalanmış bir ruhla değil, latif bir bedene de sahip olan bir bütün olarak haşrolunurlar.

Molla Sadrâ, ruhun ölümden sonraki halini ve muhayyel alemin ötesinde yani daha yüksek varlık düzeylerinde ve nihayet Allah'ın huzurundaki durumunu ele alır. O, nefs ilmini, Meşşailerin yaptığı gibi doğal felsefenin değil, metafiziğin bir dalı olarak kabul eder ve insanın ana karnındaki durumundan uhrevi saadetine kadar giden bir nefs ilmi geliştirir. Bu alanda Molla Sadrâ tıpkı metafizikte olduğu gibi, tabiatı gereği ezeli ve ebedi olan bir öğretiye güçlü dehasının damgasını vurur.

Molla Sadrâ birçok talebe yetiştirmiştir; bunlardan ikisi yani Molla Muhsin Feyz Kaşani ve Mevlana Abdurrezzak Lahici, Safevî döneminin yıldızlarındandır; bu yüzden onları da aşağıda ele alacağız. Daha az ünlü ve fakat önemli olan Molla Sadrâ'nın diğer talebeleri arasında Molla Sadrâ'nın okulunu devam ettiren Şeyh Hüseyin Mazandarani, Mir Damad'ın *Kabasat*'ı üzerine hacimli bir şerh yazan Akacani Mazandarani ve Molla Sadrâ'nın öğretilerini yaymak amacıyla Hindistan'a giden Mirza Muhammed Sadık Kaşani sayılabilir. Molla Sadrâ'nın öğretileri İran'da onun ölümünden sonra zor şartlardan dolayı devam ettirilmemiştir. Ancak bir asır sonra Mirza Muhammed Sadık Ardistani gibi şahsiyetler onun öğretilerini yeniden canlandırmış ve Kacar döneminin ilk zamanlarında Molla Sadrâ'nın talebesi Hacı Molla Hadi Sebzevari'yi izleyen Molla Ali Nuri onun okulunu yeniden tesis ederek İran'ın en önemli okulu haline getirmiştir.

AHBARİ-USULİ TARTIŞMASI

Molla Sadrâ zamanında bir tartışma başlamış ve bu tartışma sonraki

felsefe, din ve ilahiyat tarihini önemli oranda etkilemiştir. Bu tartışma aklın dini konuların yorumlanmasındaki rolü ile ilgilidir. Molla Muhammed Emin Astarabadi (öl. 1033/1623-4) adında bir alim, aklın dini konularda kullanılmasına karşı çıkan ve tamamen Kur'an, Sünnet ve İmamların sözlerine dayanan Ahbari okulunu kurmuştur. Bu şahıs *el-Feva'id el-Medeniyye* adlı eserinde Kur'an, Hadis, İcma' ve Kıyasa dayanan içtihadı reddetmiş ve müçtehidleri din düşmanı ilan etmiştir. Usuli olarak bilinen muhalif okul ise aklın Kur'an ve Hadis öğretilerindeki önemini vurgulamış ve sonunda kazanan bu okul olmuştur. Ahbari okulunun mensupları genelde zahiri idiler; başka bir deyişle dinin zahiri yorumundan yanaydılar, bunlara kışris (yani özün peşinde olmayıp kabukla yetinenler) adı verilmiştir. Bunlar çoğunlukla hem Tasavvufa hem de hikmete ve hatta Kelam'a karşı çıkmışlardır. Fakat durum her zaman böyle değildi. Örneğin Molla Sadrâ'nın talebesi Molla Muhsin Feyz Kaşani gibi bazı Ahbariler önde gelen Sufi ve hakimler arasında yer almışlardır. Bu insanlar aklın belli bir alanda kullanılmasına karşı olmalarına rağmen akıl-üstü irfan ve işrak alanlarına ulaşabilmişlerdir.

Ahbari-Usuli tartışması Kacar döneminde Şeyhi-Balaseri kisvesinde devam etmiştir. Tuhaftır ki Şeyhi hareketinin kurucusu Şeyh Ahmed Ahsai, Ahbari hareketine yakın olduğu gibi hakim ve Sufilerin düşmanıydı. Bu adam, Molla Muhsin Feyz'in muhalifi olmasına karşın ikisi de Ahbari olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla Usulileri hikmetsever ve Ahbarileri de hikmet düşmanı olarak tasnif edemeyeceğimiz kadar durum karmaşıktır. Gerçi aklın dini konuların yorumunda kullanılmasının reddedilmesi Ahbarileri doğal olarak hikmet ve irfandan uzaklaştırmıştır; zira akıl duyu-üstü bilginin ilk safhasıdır ve ona zıt değildir; fakat bu bilgide akıl da sonuçta aşılır.

MOLLA MUHSİN FEYZ KAŞANİ

Molla Sadrâ'nın en ünlü talebesi Molla Muhsin Kaşani veya Kaşi olarak bilinen Muhammed b. Şâh Muhtaza'dır. Ona Feyz ünvanını hocası ve kayınpederi Molla Sadrâ vermiştir. Molla Muhsin, Kaşan'da 1007/1598-9 yılında doğmuş ve birkaç yıl Kum ve İsfahan'da eğitim görmüştür. Buralarda Mir Damad ve Şeyh Bahai çevrelerine giren Molla Muhsin daha sonra Şiraz'a gelmiş ve burada son eğitimini Molla Sadrâ ve dini ilimlerde Seyyid Meci Bahrani'den almıştır. Molla Muhsin hayatının son dönemlerini Kaşan'da geçirmiş ve burada 1091/1680-81'de ölmüştür; mezarı da bu şehirdedir. Onun kabri günümüze kadar birçok

kişi tarafından ziyaret edilmiş ve ayrıca onun kabrinde bazı mucizevi güçlerin bulunduğu bildirilmiştir.[31]

Molla Muhsin'in bilinen yaklaşık 120 eseri vardır; bunların çoğu da günümüze kadar gelmiştir.[32] Hem Arapça hem de Farsça olan bu eserler, Şii din okullarının müfredatında temeli teşkil etmiştir. Tıpkı Farabî ve Nasiruddin Tûsî gibi Molla Muhsin de kendini İslâm'ın farklı perspektif ve okullarına yerleştirmeyi başarmış ve bunları birbirine karıştırmadan herbirinde eser verebilmiştir. Elbette bu, onun hiçbir bakış açısına sahip olmadığı anlamına gelmez; bilakis onun İslâm'ın ve İslâm medeniyetinin asli bir unsuru olan bilginin hiyerarşik yapısını dikkatlice gözlemlediği ve "farklı bilimlerin argümanlarını birbirine karıştırmaktan" —ki bu durum geleneksel İslâm eğitiminde hoş karşılanmamıştır hiç bir zaman— içtinab ettiği anlamına gelir.[33]

Molla Muhsin'in bizzat kendisinin üç liste halinde sunduğu eserleri arasında *el-Safi* ve *el-Asfa* gibi birçok Kur'an tefsiri, son yılların en önemli Hadis kitaplarından biri olan *el-Vafi* de dahil Hadis eserleri, İlm *el-Yakin* ve *Ayn el-Yakin* gibi Din Usulü kitapları namaz ve hac başta olmak üzere ilmihal kitapları ve ibadetlerin batıni anlamına ilişkin eserler[34] *Celâ' el-Uyun* gibi zikir ve dua kitapları, *et-Tathir* gibi fıkıh kitapları ve Dördüncü Şii İmam'ın *Sahife Seccadiyye* adlı eserine yazdığı şerhler gibi imamların sözlerini ve yaşantılarını içeren kitapları sayabiliriz. Dini ilimlere ilişkin bu eserlerin yanında Molla Muhsin Tasavvuf ve irfan üzerine de birçok eser yazmıştır; bunların en önemlisi *el-Kelimat el-Meknuna* ve onun özeti *el-Kelimat el-Mahzuna*'dır. Farsça olan bu eser en mühim Şii irfan eserlerinden biri olup tam bir metafizik çevrimini ele alır.[35]

Önceki Sufilerin eserlerine şerhler de yazan Molla Muhsin örneğin bu çerçevede İbn Arabî'nin *el-Fütuhat el-Mekkiye*'si ile Celaleddin Rumi'nin *Mesnevi*'si üzerine yorumlar kaleme almıştır. Ayrıca mistik konularda mesnevi formunda pek çok şiir de yazan Molla Muhsin'in divanı bu alanda ünlü olup güzel şiirler içerir; gerçi onun tüm şiirlerinin birinci kalite olmadığını belirtmeliyiz. Hikmet üzerine de birkaç eser yazmış ama onun bu konudaki eserleri din ve irfan üzerindeki eserleri kadar iyi tanınmamıştır.

Molla Muhsin'in Hadis dışındaki —zira o Hadis konusunda son yılların en tartışmasız Şii hadis otoritesidir— en mühim eseri belki de *el-Meheccet el-Beyda fi İhya el-ihya* adlı eseridir. Bu esere Gazâlî'nin *İhya*'sına atfen "*İkinci İhya*" denilmiştir. Tıpkı Gazâlî'nin *İhya*'sının Sünni

dünyada en önemli Sufi etiği kitabı olması gibi *el-Meheccet* de Tasavvuf yönelimli en mühim Şii etik kitabı olarak kabul edilebilir. Gerçekten Molla Muhsin'in yaptığı, Gazâlî'nin çalışmasını "Şiileştirerek" Şiî dünyada canlandırmaktı. Bunu da Gazâlî'nin kitabındaki Sünni kaynaklı Hadislerin yerine Şii kaynaklı olanları koyarak yapmıştır. Bunun dışında her iki kitap hemen hemen aynıdır ve aynı değere sahiptir. Bu iki kitabın karşılaştırılması gerçekten Sünni ve Şii dini ve mistik iklimlerin birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu ortaya koyacaktır.

Molla Muhsin Şiiliğin önde gelen batıni yorumcularından biridir. Dinin batıni yorumunda ve ilahiyat ile fıkıhta tartışmasız bir alim olan Molla Muhsin aynı zamanda bir arif ve Sufi olduğundan eserlerinde Şeriat ile Tarikatı birleştirmeye gayret etmiştir. Molla Sadrâ'nın geniş bir sentezde birleştirdiği şeriat, keşf ve akıldan o, ekseriyetle ilk ikisini izlemiştir. Ancak *el-Kelimat el-Maknuna*'nın da açıkça gösterdiği gibi Molla Muhsin, Molla Sadrâ'nın eserleriyle içiçe olan bir hakimdi de. Gerçekten Hikmet okulunun Şiilikle birleşme süreci onunla tamamlanmıştır. Yine, İbn Sînâ ve Sühreverdi metafiziğinin aydınlatıcı aklının veya "manevî rehber"in On İki İmam olduğunu o söylemiştir. Bu imamlar, manevî arketiplerin gösterdiği gibi "Muhammed'in nuru" durlar—ki Hz. Muhammed bu "manevî burçları" aydınlatan bir güneştir.

MOLLA ABDURREZZAK LAHİCİ

Molla Sadrâ'nın diğer ünlü talebesi de Feyyaz lakaplı Abdurrezzak b. Ali Lahici'dir. Molla Sadrâ'nın damadı ve yakın arkadaşı olan bu zatın doğum tarihi bilinmemekte ve ölüm tarihi konusunda da farklı rivayetler mevcuttur; en makulu 1072/1661-2 yılıdır. Bir ilahiyatçı olarak bilinen Lahici Nasiruddin Tûsî'nin *Tecrid* isimli eserine yazıdığı *Şevarik el-İlham* gibi birçok şerh yazmıştır. Ayrıca iki Farsça eser de yazmıştır: *Sermaye-yi İman* ve *Gevher Murad*. Bu son eser Safevî döneminde bilinen en iyi Şii ilahiyatı kitabıdır. Bu eserler ilahiyat ve hikmet karışımını içerir. Gerçekten Safevî döneminde Kelam'ın hikmet çerçevesinde büyüdüğü kadar bir Kelam gelişmesi görülmemiştir. *Tecrid* üzerine yazılan şerhlerin çoğu, örneğin Kefri'ninkiler saf Kelam'a ait olmaktan ziyade hikmet geleneğine bağlıdır ve gerçekten ilahiyat tartışmaları çoğu hikmet üzerine yazılmış eserlerde —özellikle Molla Sadrâ okulunun eserlerinde— geçmektedir.

Hakikaten Lahici, hikmetten ayırd edilmesi zor olan bir Kelam geliştirmiş; gerçi *Gevher Murad* gibi ünlü eserlerinde Molla Sadrâ'nın ana

öğretilerini, sözgelimi varlığın birliği ve muhayyile melekesinin tecridi gibi öğretileri izlemez. Ama diğer eserlerinde, Sufileri ve arifleri şiddetle eleştirem birtakım alimleri kızdırmamak için Molla Sadrâ'nın öğretilerini açıkça desteklemeyip daha Kelami bir tutum takınmakla beraber söz konusu öğretilerde onu desteklediğini ima eder.

Lahici, tamamen hikmet geleneğine ait eserler de yazmıştır. Örneğin *Hudus el-Alem*, Sühreverdi'nin *Heyakil en-Nur* adlı eserine yazdığı şerh ve *el-Kelimat el-Tayyibe* bunlardandır. Bu son eser, Molla Sadrâ ile Mir Damad'ın varoluşun mu yoksa mahiyetin mi önce olduğuna ilişkin muhalif görüşlerine değinir. Bütün bu eserler Lahici'nin bir hikmet üstadı ve Molla Sadrâ'nın talebesi olduğunu göstermektedir.

Mir Damad ve Molla Muhsin Feyz gibi Lahici de birçok güzel mısralar içeren kaliteli şiirler yazmıştır. Meşhed'deki kitaphaneye şiirler yazmıştır. Meşhed'deki Kitabhaneyi Astana-yi Kuds-i Rezevi'de bulunan yaklaşık altı bin mısradan oluşan divanî başka eserlerinde rastladığımız karakterinden farklı bir karakter yansıtır. Bu şiirlerde hikmet parıltıları katı rasyonalistik argümanlarda değil ahenkli ve güzel beyitlerde irfan ve Tasavvuf ile yanyana bulunmaktadır. Ayrıca onun şiirlerinde Hz. Peygamber'i ve İmamları öven birçok beyit ile Lahici'nin muhtemelen temasta olduğu Molla Sadrâ ve Mir Damad'a yazılmış kasideler de yer almaktadır. Bu kasideler Safevî döneminin bu iki devi için yazılmış en beliğ ve en güzel şiirlerdir; zaten onları da ancak onlarla hem zaman hem de fikir bakımından yakın olan Lahici yazabilirdi.

Lahici'nin birçok talebeleri arasında en önemlileri kendi oğlu Mirza Hasan Lahici ile Kadı Said Kumi'dir. Mirza Hasan, özellikle dini ilimlerde dönemin çok saygı duyulan otoritelerinden biriydi. Ama o aynı zamanda değerli bir hakimdi de. Hikmetim birçok alim tarafından saldırıya uğradığı bir zamanda onu Hz. Peygamber'in ve İmamların sözlerine dayanarak savunmak amacıyla Farsça *A'ina-yı Hikmet*'i yazmıştır.

KADI SAİD KUMİ

Lahici'nin diğer talebesi genelde Kadı Said veya "Küçük Hakim" olarak bilinen Muhammed b. Said Kumi'dir. Bu şahis onun hocası olarak da bilinir ve Safevî döneminin kalbur üstü şahsiyetlerinden biridir.[36] Lahici'nin, Molla Muhsin'in ve Safevî döneminde daha çok Meşşâî felsefe eğilimini temsil eden Molla Recep Ali Tebrizi'nin öğrencisi olan Kadı Said özellikle Tasavvuf ve irfanla ilgiliydi. Kum'da hakimlik (yargıçlık) yapan —o dönemki adıyla kadılık— Kadı Said'in bu ünvanı

oradan gelmektedir. Hayatının çoğunu Kum kentinde geçiren Kadı Said 1049/1639 yılında Şiiliğin bu kutsal ve din ilimleri merkezinde dünyaya gelmiştir. Burada aktif hayatının ekseriyetini geçiren zat 1103/1691 yılında burada ölmüş ve aynı yerde defnedilmiştir. Kum kadısı olmasının yanında ünlü bir hekim de olan Kadı Said dolayısıyla hem hekim hem de hakim idi.

Kadı Said'in irfana olan tam bağlılığı onu "Şiiliğin İbn Arabisi" yapmıştır. Bu onun için yerinde bir nitelendirmedir; zira Kadı Said irfani konuların akli ispatlarla desteklendiği Molla Sadrâ'nın hikmet okulundan ziyade İbn Arabî'nin saf irfan okuluna bağlıdır. Kadı Said'in eserleri bunu ele verir; çünkü bu eserlerde genellikle kutsal metinlerin ve ibadetlerin batını manaları irdelenmiştir. Bu eserlerin arasında Allah'ın ilmiyle ilgili olan kırk Hadis üzerine yazdığı şerh olan *el-Erba'un Hadisan* çoğu dinin batını anlamıyla ilgili olan kırk eserden oluşan *el-Erba'unat li-Keşf Envar el-Kudsiyyat,* İslamî ibadetlerin batıni manalarını ele alan *Esrar el-İbadat* ve ünlü *Hadis-i Gamam* gibi farklı Hadis yorumları sayılabilir. Onun bu alandaki şaheseri üç ciltlik Şeyh Sadduk'un *Tevhid* şerhidir. Daha basılmamış ve pek tanınmayan bu eserin ibadetle ilgili kısmı yukarıda değindiğimiz *Esrar el-İbadat* adı altında ayrı bir kitap olarak neşredilmiştir. Ayrıca *Esrar el-Sanayi* gibi mantık ve felsefe kitapları ile şerhler yazmıştır. Bu şerhlerin en önemlileri "Aristo Teolojisi"nin ve Nasiruddin Tûsî'nin Şerh *el-İşarat*'ının şerhidir.

Kadı Said'in düşüncesinin en bariz özelliği doktrini ve pratik boyutları itibariyle İslâm medeniyetinin değişik veçhelerinin batıni manasını açığa çıkarmadaki ustalığıdır. Kadı Said, hem Tasavvuf'ta hem de Şiilik'te son derece önemli olan tevilin büyük üstadlarından biridir. Kadı Said'in eserlerinde Kur'an ayetlerinin, Hadislerin, İmamların sözlerinin ve İslamî ibadetlerin batıni anlamları, onun bakış açısının salt irfani ve metafiziki olmasından dolayı berraklık kazanırlar. Bu zat Kâbe'nin sembolizmini anlatırken bir sanat felsefesi geliştirir ve biçimlerin sembolik anlamlarını öylesine mükemmel bir biçimde anlatır ki onun bir benzerine İslâm düşüncesinde rastlamak güçtür.[37] Bu alanda İbn Arabî'nin öğretilerinden bir çok şekilde yararlanır.

İKİ MECLİSİ

Safevî dönemindeki felsefi ve teolojik gelişmeleri anlatırken Molla Muhammed Taki Meclisi ve onun daha meşhur oğlu Molla Muhammed Bakır Meclisi'nden —gerçi bu zatlar öellikle oğlu başka bir yerde ayrıca

ele alınmıştı— bahsetmemek mümkün değildir. 1070/1659-60 yılında ölen ilk Meclisi, Tasavvufa ilgisi olan ve muhtemelen Tasavvufi pratikleri yerine getiren zamanının önemli bir din bilginiydi.[38] Onun zamanında dini çevrelerde daha Tasavvufa karşı bir reaksiyon oluşmadığı için bu zat Şii bilginler arasında saygı görmüş ve Tasavvuftan bahsedebilmiştir. Hem Şiiliğe hem de Tasavvufa büyük hizmeteri olan Molla Muhammed Taki, İmamların sözlerini içeren metinlerin propagandasını yapıp onların talim edilmelerini sağlayan ilk Şii bilgindir. Bu yüzden bir anlamda Hadis ilminin Safevî dönemindeki yeni gelişmesinin babası sayılır. Ayrıca Tasavvufa arka çıkarak onun dini çevrelerde baskıyla karşılaşmasını engellemiştir.

Oğlu Molla Muhammed Bakır (d. 1037/1627-8, öl. 1111/1699-1700) kişilik olarak birçok bakımdan farklı bir zattı. Babasıdan daha etkili olan bu zat Safevî döneminin en güçlü Şii bilgini olarak kabul edilmelidir. Oldukça sert ve açık bir yapıya sahip olan Bakır, babasının Tasavvufa olan mensubiyetini inkar edecek derecede organize Tasavvufa açıkça karşı çıkmıştır. Hakikaten o, Safevî döneminde bazı tarikatlerde kendini gösteren aşırılıklara Şii dini çevrelerde en sert tepkiyi gösteren bilgindir. Aynı gerekçeyle öğretilerini Tasavvufa yakın gördüğü hikmet ehline de çatmıştır.

En verimli Şii yazarlar arasında olan İkinci Meclisi eserlerini mühtemelen kendi talebelerinin yardımıyla yazmıştır. Yoksa yüzü aşkın bu eserleri tek başına bir insanın yazması çok zordur. Modern baskısı itibariyle yirmi altı cilt olan *Bihar el-Envar* bu eserlerden biridir. Bu eser, bir yandan din olarak İslâm ve İslamî ilimleri diğer yandan peygamberlerin ve İmamların hayatlarını ele alan hacimli bir Şiilik ansiklopedisidir. Günümüze kadar tüm Şii eğitim safhaları için bir bilgi hazinesi görevi görmüştür. Bu zatın diğer eserleri farklı ilimlere değinir. Bazı ünlü eserleri, örneğin Farsça yazılan Hakk el-Yakin ve *Hilyet el-Muttakin* ile Arapça kaleme alınan, *Sırat el-Necat* dinin ilkeleri, Hadisler ve genel olarak ilahiyatı ele alır. Ne var ki Meclisi'nin Küleyni'nin *Usul el-Kafi*'si üzerine yazdığı şerhinde akli ilimlere döndüğü ve Molla Sadrâ'nın yorumundan etkilendiği görülür. Bunun batıni öğretilerine atıf vardır; bu da Meclisi'nin bu konulara tamamen yabancı olmadığı ve muhtemelen dönemin şatlarından dolayı hakim ve Sufilere böylesine şiddetli tepki gösteriği görülmektedir; zira bu dönemde insanlar, şeriatı ve resmi dini kurumları savunmaları için zorlamışlardı. Her halükarda Meclisi, sonraki Şii düşünce üzerinde silinmez bir tesir bırakmıştır; ancak onun

hikmete karşı çıkması hikmetin Kacar dönemindeki rönesansını geciktirmiştir.

SAFEVİ DÖMENİN SON HAKİMLERİ

Onbirinci/onyedinci asırdan Safevî dönemini sona erdiren Afgan işgaline kadarki dönemde felsefe ve hikmetin yayılmasına elverişli bir ortam olmamasına karşın birçok büyük isim bu geleneğin sürmesine ve onun onüçüncü/dokozuncu asırda yeniden doğmasına yardımcı olmuşlardır. Bu büyük isimlerin arasında felsefe ile Tasavvufu birleştiren ve hatta *Mesnevi* üzerine bir şerh de yazan Molla Recep Ali Tebrizi'nin talebesi Molla Hasan Lübnani'yi (öl. 1094/1682-83) zikredebiliriz. İşrak ve irfana karşı olan özel ilgisinden dolayı bazı harici ulema tarafından Sufilikle suçlanmış, o da kendini savunmak amacıyla bir kitap yazmıştır.

Dönemin bir diğer ismi Mirza Muhammed Sadık Ardistani'dir. (öl. 1134/1721-2). Molla Sadrâ'nın izinde giden bu zat tıpkı Molla Sadrâ gibi ruhun içsel melekelerinin özellikle muhayyilenin tecerrüdüne inanıyordu ve bu görüşü ispatlamak için aynı argümanı öne sürmüştür. Fakat evrensel ruhun nuru saydığı insan ruhunun kaynağı konusunda Molla Sadrâ ve İbn Sînâ'nınkinden farklı bir fikir benimsemiştir. Varlığın birliği ve önceliği konusunda da Sadreddin'i izlemiştir.[39]

Ardistani bu dönemde İsfahan'ın önde gelen hikmet üstadıdır. Talebelerinin biraraya topladığı derslerinden oluşan *Hikmet-i Sadıkıyye* adlı eseri Safevî döneminde hikmet okulunun büyük bir kitabıdır. Sade ve zühdle dolu bir hayat sürdüğü için sevilen bu zat bazı din otoritelerine muhalefet ettiği için Şah Sultan Hüseyni ile ters düşmüştür. Buna rağmen tesiri büyük olmuş ve birçok talebe yetiştirmiştir. En ünlü talebesi olan Mirza Muhammed Taki Almasi ilk Meclisi'nin oğludur. Almasi, Molla Sadrâ'nın eserlerini medreselerde resmen okutan ilk kişidir; bu vesileyle onun görüşlerini yaymıştır. Kacar döneminde hikmeti yeniden canlandıran Molla Ali Nuri'yi yetiştiren Aka Muhammed Bidabadi onun talebesidir. Dolayısıyla onun vasıtasıyla Safevî ve Kacar dönemleri arasında hikmet nakli mümkün olmuştur. Ardistani'nin bir diğer talebesi olan Molla Hamza Gilani de ünlü bir hikmet üstadı idi; bu zat, diğer birçok kişi gibi İsfahan'ın Afganlılarca işgali sırasında hayatını yitirmiştir.

Safevî döneminin sonunda Molla Sadrâ okulu egemen bir durumda olmaktan uzaktı. Ardistan'ın bir çağdaşı ve Molla Recep Ali Tebrizi'nin

okulunun bir mensubu olan Şeyh İnayetullah Gilani, İbn Sînâ'nın Meşşâî okulunu *İşarat, Şifa* ve *Necat*'ı okutarak devam ettirmiştir. Bunun gibi saf irfan ve işrakı öğreten hocalar da vardı. Bunlardan biri olan Mir Seyyid Hasan Talikani onikinci/onsekizinci asrın başlarında İsfahan'ın önde gelen bir arifiydi ve İbn Arabî'nin *Fusus el-Hikem*'i ile Sühreverdi'nin *Hikmet el-İşrak* ve *Hayakil el-Nur*'u onların şerhleriyle beraber okutuyordu. Ancak o da bir dereceye kadar Molla Sadrâ'nın tesiri altındaydı. Safevî döneminin bu az bilinen son on yıllarına baktığımızda izlenimimiz odur ki, Molla Sadrâ'nın öğretilerinin tedrici yayılması devam etmiş ve tabii öte yandan hem hikmete hem de irfana karşı saldırıların gittikçe yoğunlaştığı bu entellektüel iklimde Meşşâî ve irfan okulları da varlığını sürdürmüştür.

İSFAHAN OKULUNUN HİNDİSTAN'DAKİ TESİRİ

Hint-Pakistan altkıtasında İslâm felsefesine gösterilen ilginin mazisi, yedinci/onüçüncü ve sekizinci/ondördüncü yüzyıllara kadar geri gitse de bu kıtada gerçek bir İslâm felsefesi okulunun kuruluşu Safevî dönemine rastlar. Bu dönemde birçok İranlı filozof, alim ve bilim adamı Hindistan'a hicret etmiştir. Bunların arasında *Mecalis el-Mü'minin* ve *İhkak el-Hakk*'ın yazarı *Kadı Nurullah Şuştari*, İsrak el-Neyyireyn gibi birtakım irfani eserlerin yazarı Muhammed Dihdar Şirazi, *Şifa*'nın metafiziğini özetleyen Fazıl-i Hindi lakaplı Bahaeddin İsfahani ve daha önce de bahsi geçen Findiriski sayılabilir. Dahası, Mir Damad'ın ve hususen Molla Sadrâ'nın öğretileri de Hindisitan'da geniş bir şekilde yayılmıştır. Safevî üstadlarının eserlerine ilişkin şerh ve haşiyeler ile günümüzde bu kıtada kütüphanelerde bulunan sözkonusu üstadların elyazmaları İsfahan okulunun öğretilerinin bu bölgede ne kadar çok yaygınlaştığının kanıtıdır. O dönemde olduğu gibi bugün de dini açıdan İran'la yakın bağları olan Irak'ı hariç tutarsak bu alt-kıtanın Müslüman bölgesi etkili olduğu tek diğer İslâm toprağıdır. Şeyh Ahmed Sirhindi ve Şahı Veliyullah'a atfedilen mistik ve teolojik hareketler ile hakiki anlamda bir felsefe ve mantık okulu olan Hayrabadi okulunun faaliyetleri, Safevî düşüncesi anlaşılmadan tam olarak anlaşılamaz.

İran'da ise Safevilerin yıkılışını takip eden geçici bir karışıklıktan sonra hikmet okulu İsfahan'da yeniden canlandırılmıştır. Bu rönesansın meydana gelmesine sebep olan şahsiyetler şunlardır: Molla Ali Nuri ile Molla Sadrâ'nın öğretilerini diğer felsefe okullarını fiilen ortadan kaldıracak derecede egemen kılan öğrencisi Hacı Molla Hadi Sebzavari. Bu

ve diğer Kacar üstadları yoluyla Safevî bilgelerinin öğretileri bugüne kadar ulaşabilmiş ve etkilerini sürdürebilmiştir. Özellikle Molla Sadrâ'nın öğretileri son yıllarda büyük ilgiye mazhar olmuş ve İran'da geleneksel felsefenin yeniden dirilişinin ekseni haline gelmiştir. Üstelik Corbin[40] gibi bir grup düşünür bu öğretileri sadece tarihi gayelerle değil, içinde sıkı bir mantık ve içsel aydınlanmanın cezbelerini taşıyan canlı bir hikmet ve düşünce olarak Batılılara tanıtınca onlar da Safevî felsefeyi ilk kez öğrenme fırsatı yakalamışlardır.

[1]Bkz. M. Mole'in makaleleri, REI, 1959-63; Şuştarî Mecalisül Mü'minîn, II, 143-8.

[2]İbid, ss. 150-6.

[3]Gerçekten yedinci/onüçüncü asırda aynı zamanda önemli bir İslâm filozofu olan matematikçi ve ilahiyatçı Nasiruddin Tûsî; Gazâlî ve Razi tarafından eleştirilen İbn Sînâ'nın Meşşâî felsefesini şaheseri *Şerh u'l-İşarat* —bu eser Razi'nin İbn Sînâ'nın son felsefi eseri olan *İşarat ve'l-Tenbsihat*'ına yönelttiği eleştirilerin bir cevabı mahiyetindedir— yoluyla yeniden diriltmiştir.

[4]Elgood, Bölüm 13.

[5]Şuştari, *Mecalis ü'l-Mü'minin*, II, 156 ff.

[6]*İrfan*" derken, varlıkla bağlantılı olan ve bilen ile bilinenin birliğinden doğan bilgiyi kastediyoruz; yoksa üçüncü asırdaki Hıristiyan "heresy"yi kastetmiyoruz.

[7]Bkz. H. *Suter Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke* (Leipzig, 1900), s. 194)

[8]Onun eserleri üzerine bkz. Nefisi, Ahval ve Eş'ar, ss. 92-110. *Amel el-Amul, Selafet el-Asr, Lu'lu'at el-Bahreyn, Tarih-i Alamara-yi Abbasi, Revzat el-Cennat, Mustedrek el-Vesail ve Rayhanat el-Adab* gibi Safevî ve sonraki dönemlerde yazılan geleneksel biyografilerin hemen hepsinde onun yaşamı ve eserlerine atıf bulunabilir.)

[9]Bu ünvanlar şu eserlerde geçmektedir:Mevlana Muhammed Muzaffer Hüseyin Saba, *Tezkire-yi Ruzi Revşen*, (Tahran, 1343), s. 51 ve Hacı Aka Müciteba ıraki, *Fihrist-i Kitaphane-yi Medrese-yi Feyziyye-yi Kum* (Kum, 1338), s. 391.Tunakabuni (*Kısas*, s. 333) gibi birçok tarihçi Mir Damad'ın İmamı Hüseyin yoluyla Hz. Peygamber soyundan geldiğini iddia edeken Ali Han *Selafetül-Asr* adlı eserinin 485. sayfasında onun Hasaniler'e mensup olduğunu öne sürmüştür.

[10]Bu ünvan açık olarak birçok eserde geçmektedir. Örneğin Ali Kuli Han Dağıstani, Riyaz ü'ş-Şuara Meclis Kütüphanesi, Tahran.

[11]İskender Munşi, İngilizce'ye çeviren: Savory, s. 234.

[12]Onun hayatı ve eserlerine ilişkin bilgileri hemen tüm standart biyografi ve tarihlerde bulabiliriz. Geleneksel eserlere örnek olarak *Lu'lu'atü'l-Bahreyn, Mustedrekü'l-Vesâil*

ve *Ravzatü'l-Cennet*'i çağdaş kaynaklara misal olarak da *Ayan el-Şia*'yı e *Reyhanat el-Adâb*'ı gösterebiliriz.

[13]El-Sisi, Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde 1967'de verdiği doktora tezinde Mir Damad'ın 52 eserini zikreder. Bu tez Cezevat'ın eleştirel bir baskısını da içermektedir.)

[14]Fark için bkz., Corbin, *Avicenna and the Visionari Recital,* tr. W. Trask (New York, 1963), ss. 101ff; Nasr, *Three Muslim Sages,* ss. 46 ff ve *An Introduction,* ss. 185 ff.)

[15]Bkz. Nasr, *Three Muslim Sages,* bölüm iki ve "Sühreverdi", ss. 381. ff, ve Corbin'in bu konudaki eserlerine, Yemen sembolizm'i üzerine bkz. Corbin, "Le récit d'initiation et l'hermetisme en İran", Eranos Jahrbuch XVII (1949), s. 136-7)

[16]Arapça metin ve Farça çevirisi için bkz. Corbin, "Confessions extatiques", ss. 367 ff)

[17]Bkz. Şirazi, *el-Şavahid*, s. 93, editörün girişi.

[18]Tebrizi, Reyhanat el-Adab III, 231-2; Hidayet, Riyazat el-Arifin, s. 276)

[19]M.T. Danişpazuh, Catalogue methodique des manuscrits de la bibliotheque privee de l'lmam Jum'ah de Kerman donne enlegs 'a la Faculte des Lettres de Tehran (Tahran, 1965), s. 11)

[20]Tam tercümesi için bkz. Nasr, "The School", ss. 923-4.

[21]Bkz. Şirazi, *eş-Şevahid*, giriş, ss. 86-9)

[22]Bu üç şahıs için bkz. Lahicani, *Şerh Risalet,* Celal Humai ve S.J.Aştiyani'nin yazdığı giriş.)

[23]Herbert, *Travels in Persiq*, s. 72.

[24]Onun hayatını konu alan geleneksel eserler, Mir Damad ve Şeyh Bahaeddin'in hayatını konu alan eserlerdir. Bunun için bkz., Şirazi, *Sih Asl,* giriş. ss. 2-8)

[25]Nasr, "*Molla Sadradar Hindustan*", ss. 909 ff)

[26]*Mutasavvıf* terimi çoğu tasavvuf okulunda benimsenen bir sıfattır ve tasavvuf yolunu izleyenlere verilir; fakat Safevi ve Safevi sonrası İran'ında negatif bir anlam kazanmış ve gerçek sufilerden farklı olarak tasavvufla dalga geçen ciddiyetsiz insanların vasfı olarak kullanılmıştır. Yani tasavvuf hakkında birşey bilmediği halde bildiğini ve sufi olduğunu iddia edenler için kullanılır olmuştur.

[27]Bu konular içn bkz., Nasr, "Sadreddin Şirazi" Yine bkz. Corbin, *Le Livre des Penetrations metaphysiques*; "Mundus imaginalis"; *Terre celeste*, ss. 257-65)

[28]Halbuki gerçekte, kendisine eşyanın batıni bilgisi verilen kişiler vasıtasıyla tezahür eden Kelime-i Tevhid'in —*La ilâhe illellah*— batıni anlamından başka birşey değildir. Tevhidden daha İslamî olan başka birşey yoktur; vahdet-i-Vücud da tevhidin ve dolayısıyla İslâm'ın özüdür.

[29]Bkz. Kazvini.

[30]Bkz. Corbin, "Le Thème")

[31]Onun yaşamı üzerine bkz. Tebrizî, *Reyhanat el-Adab* III, 342-4; Hidayet, *Riyaz el-Arifin*, ss. 388-9; Hunsari *Ravzat el-Cennat*, ss. 542 ff; Şirazi, *Taraik el-Hakaik* I, 181 ff. Passim)

[32]*Mişkat*'ın Kaşani'nin *Meheccat*'ına yazdığı girişte bunların listesini vermiştir.)

[33]Nasr, Sicence and Civilizetion, ss. 29 ff.

[34]Onun ibadetlerin batıni manasına ilişkin eseri *Namaz, Tercümet ü's-Salat* (Tahran, 1340/1962) adı altında yayınlanmıştır.

[35]Bunun bir özeti için bkz. Nasr, "The School," ss. 926-30.

[36]Bkz. *Reyhanat el-Adab* III, 268-9; Corbin, "La Configuration," ss. 79-166; ve Kumi, *Kitab Esrar*, Sabzavari'nin girişi.

[37]Corbin, "La Configuration", ss. 82. ff., Nasr, "The Concept of Space".

[38]Tebrizi, *Reyhanat el-Adab* III, 460-2; yine Bihbihani, *Mirat el-Ahval*.

[39]Şerh Risale, Aştiyani'nin girişi, s. 42; el-Şevahid, girişi, s. 118.

[40]Corbin, "The Force of Traditional Philosophy in İran Today", *Studies in Comparative Religion* (Kış, 1968), ss. 12-25.

İRAN'DA FELSEFE VE KOZMOLOJİ

İslâm'ın doğuşundan Selçuklu dönemine kadar İran'daki felsefe ve kozmolojinin gelişimini anlatmak demek hemen hemen bizzat İslâm felsefesi ve kozmolojisinin ilk dönemlerini anlatmak demektir. İslâm'ın ilk dört asrı boyunca felsefe gibi akli ilimlerin geliştiği en önemli fikir merkezleri ya Arap-Fars sınırındaki Bağdat, Kufe ve Basra'ydı; ya da bizzat İran şehirleri —özellikle Horasan— idi. Bu dönemde söz konusu yerlerin dışında sadece birkaç yer —örneğin Fatımi Mısır'ı; burada bile Farisi unsurlar bulunmaktaydı— İslâm felsefesinin gelişimi için bir öneme sahipti. Bu nedenle, İslâm felsefesinin ilk dönemlerini birkaç sayfada tekrar etmemek ve özetlememek için özellikle Farisi unsurlara ve İran dünyasıyla ilişkilendirilen İslâm felsefesi okullarına değineceğiz. Bu yüzden Arap olan Kindi gibi önemli şahsiyetleri ele alamayacağız. Fakat bu şahıs bir anlamda İslâm felsefesinin kurucusu olup onu anlamadan İslâm felsefesinin sonraki gelişmelerini anlayamayız. Bunun gibi Horasanlı olmasına rağmen, Farabî'ye de sadece değinip geçeceğiz; çünkü zaten onunla ilgili yeterince çalışma yapılmıştır. Meşşâî felsefenin ünlü ilk dönem filozoflarından sadece İbn Sînâ'ya detaylı bir biçimde değineceğiz; çünkü onun İslâm felsefesinde oynadığı merkezi rolün yanında o olmaksızın İslâm İran'ının sonraki fikri yaşamını anlamak

mümkün değildir.

İranlılar, başlangıcından beri İslâm felsefesinde merkezi bir rol oynamış ve İran tarih boyunca İslâm kültürünün bu vechesinin ana evi olmuştur. Önceki ilimlerin İslâm tarafından özümsendiği dönemde mütercimlerin çoğu Mezopotamyalı veya Suriyeli Hıristiyanlardı, ama İranlılar da önemli bir rol oynamışlardır. Günümüzde son dönem Sasani felsefe eserlerinin —köken itibariyle bunlar ya Farsça'dır, ya da Grekçe'den Farsça'ya tercüme edilmiştir— önemi gittikçe daha çok anlaşılmaktadır; bu eserler İslâm felsefesinin teşekkülünde önemli unsurlar olarak görülmelidir. Dahası İranlı mütercimler ve felsefe eğitimi görmüş tüm katipler sınıfı Arapça'ya felsefi bir söylem kazandırmada katkı sahibidirler. Bu noktada özellikle İbn el-Mukaffa'nın rolü fevkalade önemli olmuştur. O ve okulunun diğer üyeleri, Arapça'yı asırlarca dünyanın büyük felsefe dilleri arasına sokan yeni bir ıstılahat meydana getirmek için çok çaba sarfetmiştir. Arapça'nın bir felsefe dili olmasında —hem teşekkül döneminde hem de daha sonraları— Farisilerin büyük rolü olmuştur. İranlılar Arapça yazılan birçok İslâm felsefesi eserinin de yazarıdırlar. İranlılar İslâm tarihi boyunca Arapça'yı düşünce faaliyetleri için kullanmış, ancak dördüncü/onuncu asırdan itibaren Farsça'yı geleneksel felsefe dili haline getirmeye çalışmıştır.

İslâm felsefesi ve kelamın üçüncü/dokuzuncu asırdaki dönemi Bağdat, Basra ve Kufe'de geçmiştir; bu üç şehirde de Arap ve Fars unsurları karışık olarak bulunmuş, onları ayırmak mümkün olmamıştır. Gerçekte şu söylenebilir ki İslamî ilimler, İslâm medeniyetinin bu iki büyük elemanının işbirliği sayesinde kurulmuştur. Araplar daha çok kelamla ilgilenirken Farisiler felsefe dahil entellektüel ilimlerle uğraşmışlardır; gerçi daha önce de belirttiğimiz gibi felsefenin gelişmesinde büyük rol oynayan Kindi gibi Araplar ve Mu'tezili—Eş'ari kelamcılar içinde önemli İranlılar varolmuştur. Felsefi faaliyetin merkezinin Bağdat'tan Horasan'a taşınıp Farisi unsurların daha da belirginleşmesi ancak dördüncü/onuncu asırda mümkün olmuştur.

İslâm felsefesinin ilk dönemi tartışılırken dikkatler genelde o dönemde sahneye egemen olan Meşşâî okula çevrilir. Fakat gerçekte durum çoğu kitabın gösterdiğinden daha karmaşık idi. Bu dönemde birçok eğilim ve okul vardı; Meşşâî okul bunlardan sadece biri, belki önemlilerinden biriydi. Daha başlangıçta önce Harran ile daha sonra Cabir b. Hayyan ve okuluyla ilişkilendirilen ve hem İmamiye hem de İsmailiye gibi Şii kelam ekollerini önemli ölçüde etkileyen Hermetik

okul vardı. Ayrıca kendini İhvan-ı Safa gibi farklı yazarların eserlerinde belli eden Neo-Pisagorcu unsurlar bulunmaktaydı. Dahası, Meşşâî felsefe okuluyla paralel biçimde gelişen ve genel felsefe eserlerinde pek değinilmeyen İsmaili felsefe okulu mevcuttu. Bütün bu okul ve eğilimlerde, Tasavvuf'ta, kelam'da ve fazla bilinmeyen diğer birçok alanda İranlılar önemli bir rol oynamıştır; bu yüzden İslamî İran'da yapılacak kapsamlı bir felsefe çalışmasına bu okullar da dahil edilmelidir.

Geleneksel kaynaklarda kendini felsefeye adayan ilk kişinin Ebu'l-Abbas İranşehri olduğu belirtilir. Üçüncü/dokuzuncu asırda Nişapur'da yaşayan bu şahıs hakkında pek fazla bir şey bilinmemektedir. Yalnızca Biruni, *el-Kanun el-Mesudî, Tahkik ma li'l-Hind* ve *el-Asâr el-Bakiye* adlı eserlerinde, *Nasır-ı Hüsrevde Zad el-Musafirin* isimli çalışmasında birkaç kez bahseder.[1] Bu eserlerden onun astronomi ve felsefeyle ilgilendiğini öğreniyoruz. *Nasır-ı Hüsrev*'e göre o, Muhammed b. Zekeriyya Razi'nin hocasıdır. Hüsrev, her ikisinin de "Heyula Okulu"nun mensubu olduğunu ileri sürer. Fakat İranşehri'nin felsefe ve din sentezine sempatiyle bakan Hüsrev bu konuda Razi'yi şiddetle eleştirir. Yine aynı kaynaktan öğrendiğimize göre İranşehri *Celil* ve *Esir* adında iki felsefe kitabı yazmış, mekanı ezeli ve Allah'ın gücünün dışsal tezahürü olduğunu iddia etmiştir. *Beyan el-Adyan* adlı din kitabının yazarı, İranşehri'nin İran'da peygamber olduğunu ve Varlık (Hasti) adında bir meleğin dilinden bir kitap getirdiğini iddia ettiğini belirtmektedir.[2]

Bu bilgiler belki bizi İranşehri'nin öğretileri ve etkisi konusunda fazla aydınlatmamakta, ama onun İslamî dönemde felsefeyle ilgilenen ilk kişi olduğunu açıkça izhar etmektedir. Bununla beraber, İranşehri'nin isminin sembolik bir anlamı bulunmaktadır; şöyle ki, onun isminin anlamı —doğduğu ve yaşadığı Nişapur'un yanında— "İran Ülkesi" demektir. İran bilindiği gibi daha sonra İslâm felsefesinin ana mekanı haline gelmiştir.

İslâm felsefesinin yazılı kayıtları "Arapların Filozofu" lakaplı Ebu Yakup el-Kindi ile başlar. Üçüncü/dokuzuncu yüzyılda felsefe ve bilimler üzerine birçok Arapça eser yazmış olan Kindi, bu işi yaparken büyük oranda Süryani bilginleri tercümelerine ve tabii ki İslamî kaynaklara dayanmıştır. Daha önce zikrettiğimiz nedenlerden dolayı bu önemli şahsı kısaca geçmek zorundayız. Bu şahsın talebelerinin hemen hepsi İranlı olduğu için onlara değinmeden Kindi ile sonraki entellektüel faaliyet arasındaki bağı anlayamayız.

Kindi'nin en ünlü arkadaşlarından ikisi Belhi'dir: Ebu Zeyd ve Ebu

Ma'şer. Bu ikisi coğrafya, astronomi ve astrolojide felsefeden daha çok tanınmaktadır; fakat felsefede de ün sahibidirler. Ebu Zeyd çağdaşları arasında din-felsefe ahengini oluşturması konusunda iyi tanınmıştır. O, zamanın en büyük bilginidir; en azından Cahız ve Ebu Hanife Dinevari kadar.[3] Ebu Ma'şer'e gelince; bu şahıs Doğu'da ve Batı'da astroloji üzerine ünlü bir otorite olarak bilinmesine rağmen hem Hermetik hem de Aristo felsefesiyle içli-dışlı idi. Hatta Aristo felsefesinin ilk kez Batı tarafından tanınması onun *el-Medhal el-Kebir* adlı eserinin *"İntroductorium in astronomiam Albümasaris Abalachii octo cüntinens libros partiales"* adıyla Latince'ye çevrilmesi sayesinde olmuştur.

Kindi'nin felsefedeki en önemli talebesi belki de Horasan'lı Ahmed b. Tayyib el-Serahsi'dir. 218/833 ve 222/837 yılları arasında doğup 286/899 yılında ölen —bazı kaynaklara göre, intihar etmiştir— Serahsi Abbasi veliahdı Mütekid'in hocası olduğundan yaşamında iyi tanınıyordu. Hatta bu şahıs halife olup kendisine bazı devlet hizmetleri verdiğinde halifenin nedimi olmuştur. Ancak yaşamının son dönemlerinde geri plana atılmış ve hatta hapsedilmiştir. Bu olay onun hızla unutulmasına yardım etmiş olabilir. Çok sayıda olan eserleri bile ya kaybolmuş ya da ihmal edilmiştir. Ancak onunla alakalı iyi kötü bir bilgiye sahibiz. Serahsi, hocasını izleyerek hemen tüm alanlarda eser vermiştir. Bunların arasında örneğin din, felsefe, bilimler, hatta müzik —bu konuda büyük bir kitap yazmıştır— ve siyasete kadar uzanan birçok alan sayılabilir. Siyasi alanda *Adab el-Mülûk* adında bir eser yazan Serahsi coğrafya ve hususen edebiyatta orijinal fikirler öne sürerken felsefede Kindi'nin öğretilerine benzer düşünceler ileri sürmüştür. Onun trajik hayatı, Bağdat'taki entellektüel iklimin değiştiği bir zamana rastlamıştır. Bu yıllarda felsefe başkentten ileride yeni mekanları olacağı İran'ın çeşitli kentlerine ve özellikle Horasan'a doğru kayıyordu. Serahsi'nin talebelerinden biri olan Razi, sadece entellektüel faaliyetin merkezinin Bağdat'tan kaymasına yardım etmekle kalmamış aynı zamanda Kindi'nin kurduğu ve Serahsi'nin sürdürdüğü Meşşâî okulun fikirlerine de tamamen karşı çıkmıştır; böylece değişimi uç bir noktaya kadar götürmüştür.

Muhammed b. Zekeriyya Razi —Latinlerin "Rhazes"i— ile İslâm felsefesi tarihinde kelamcılardan İsmailîlere kadar hemen herkes tarafından şu ya da bu konuda eleştirilen bir filozof ile karşı karşıya geliyoruz. 250/864 yılında Rey'de doğan Razi aynı şehirde 313/925 yılında vefat etmiştir. Onun yaşamında çeşitli safhalar bulunmaktadır. Yaşamının ilk döneminde simya ile ilgilenen Razi ancak hayatının ortalarında

tıpla ilgilenmeye başlamıştır. Yaşamının ilk bölümünü Rey'de geçiren Razi bir bilim adamı ve hekim olarak ünlendikten sonra Bağdat'a gitmiştir. Burada en önde gelen tıp otoritelerinden biri olan Razi'nin tıp bilgisi yaşadığı dönemde bile hemen herkesin dilindeydi. Gerçekten onun tarih üzerinde bıraktığı en derin tesir tıp ve simya alanlarında olmuştur. Ne var ki onun bu yönü burada bizi ilgilendirmemektedir; zira bu konu felsefeden ziyade bilim tarihini ilgilendirir.

Razi aynı zamanda büyük bir filozof olmasına karşın hiçbir zaman İslâm fikir hayatının ana gövdesine katılmamıştır. Bunun sebebi onun görüşlerinin İslâm'ın "Peygamber felsefesine" zıt oluşudur. Onun felsefi eserleri asırlarca gözden kaçmış ancak son yıllarda P. Kraus gibi şahısların çabalarıyla kısmen günyüzüne çıkarılmıştır. Razi, hiçbir kurulu düşünce okuluna bağlı olmayan bağımsız bir filozoftu ve kendisini yeni felsefi okullar kuran Eflatun ve Aristo ile bir tutuyordu. Tartışmalı konular üzerinde düşünen Razi, Mu'tezili Hayyât'ın talebesi olan Ebu'l-Kasım Belhi, ünlü şair, filozof ve kelamcı Şehid Balhi ile daha önce değindiğimiz Serahsi —buna karşı ayrı bir eser yazmıştır[4]— gibi kelamcı ve filozoflara karşı eserler yazmıştır.

Razi'nin, eserleri bundan sonra Biruni gibi büyük bilginlerin dikkatini çekmiştir. Biruni, onun eserlerinin bir kataloğunu yazmıştır. Ona başka çevrelerden de sert tepkiler gelmiştir. Örneğin İsmaili filozof ve kelamcılar ona şiddetli tepki göstermiş ve Ebu Hatim Razi, Hamid ü'd-Din Kirmani ve Nasır-ı Hüsrev onun hakkında pek çok şey yazmıştır; öyle ki bunların eserlerinde Razi'nin eserlerinden parçalar yer almıştır; yoksa başka türlü eserler kaybolurdu. Farabî gibi Meşşâî'ler ve İbn el-Heysem ve Ali b. Rıdvan gibi bilim adamı ve hekimler de onu eleştirmiştir. Onun felsefi olarak etkilediği yegane çevre bazı Şii kelamcılar olmuştur. Bunlar onun haz teorisini benimsemişlerdi. Ancak bunlara ek olarak sonraki bazı İsmaililer de ondan etkilenmiştir. Ancak bu da onun simya eserleriyle sınırlıydı; hatta bu eserlerin yorumlanmasında bile ondan farklı düşünüyorlardı. Bu eserler daha sonra Cabir'in külliyatına girmişti; bilindiği gibi bu eserler, ikinci/sekizinci asırdaki tercüme hareketini takiben İslâm perspektifi ile kaynaşmış olan Hermetim'le bağlantılıydı.

Razi'nin hemen her ilim dalında yazdığı iki yüzü aşkın eseri değişik geleneksel kaynaklarda zikredilmiştir. En önemli bazı felsefe kitapları şunlardır: *El-Medhal ile'l-Mantık* ve *Kitab el-Burhan* (Mantık); *Sam'el-Kiyan, Fi'z-Zaman ve'l-Mekan ve Fi'l-Lidha* (Doğa felsefesi); *en-Nefs es-*

Sağir, en-Nefs eş-Kebir, el-Şukûk 'alâ Abarkalus, eş-Şukük 'alâ Calinus, Meydan el-Akl, el-'Ilm el-İlahi, es-Sırat el-Felsefiyye ve et-Tıbb er-Ruhani (Felsefe).

Bu son üç eseri Razi'nin düşüncesenin anlaşılmasında özellikle önemlidirler. Bu eserlerin çoğu kaybolmuştur; onlardan bazı parçaları ancak sonraki yazarların kitaplarında bulabiliyoruz. Bu baş eseri *el-İlm ü'l-İlahi* için de geçerlidir; onun bazı kısımlarına Nasır-ı Hüsrev'in *Zâd' el-Musafirin*'inde ve sonraki birtakım felsefe kitaplarında rastlıyoruz.

Razi'nin felsefesinin en karakteristik özellikleri onun "beş ezeli ilkeleri" ve tabiat ile ruhun tarihine ilişkin teorisidir —bu teori onun doğa mefhumuyla alakalı olup gnostik eğilimler taşır. Yaratıcı, Ruh, Madde, Zaman ve Mekan'dan oluşan bu beş ilke çok iyi bilinmekte ve Manişeizm ile Eflatun'un *Timaeus* adlı eserinin —sonraki yorumlarının— izlerini taşımaktadır. Razi'nin bir Yaratıcı'ya olan inancı sağlamdır, ama ona göre diğer dört "ilke" de onunla beraber ezelidir. Razi'ye göre mekan (uzay) sınırlı ve mutlak diye ikiye ayrılır. Bunun gibi Eflatun ve belki Zurvaniye Manişeist modelleri izleyen Razi sınırlı ve mutlak zamanı ayırmıştır. Ona göre mutlak zaman maddeden bağımsız olup ezelidir. Arapça'da dehr adı verilen bu mutlak zaman Greklerin aion'u ile aynı şeydir.

Maddeye gelince; Razi, kelamcıların ve Demokritus'un atomizminden farklı olan orijinal bir atom teorisi geliştirmiştir. Razi için atomlar yer kaplar ve beş unsuru[5] meydana etirmek için boşlukta bir araya gelirler. Bu sebeple kelamcıların yer kaplamayan cuz' la-yetecezza'sından farklıdır. Pines'in iddia ettiği gibi bu atomizm ister Budist kaynaklardan ister H.A. Wolfson'un öne sürdüğü gibi Demokritus okulunun sonraki ve bilinmeyen yorumlarından gelsin şurası bir gerçek ki söz konusu teori İslâm felsefesinin en ilginç atom teorilerinden biridir.

Razi'nin ruh teorisi, "maddeci" bir renk taşıyan felsefesinin diğer yönlerinin aksine ruhun beden hapishanesinde oluşu şeklinde mistik bir yorumu yansıtır. Razi'ye göre ruh, bedeni zevklere kaynaklık edebilecek suretlerin (forms) ortaya çıkması için maddeyle birleşmiştir. Böylece Yaratıcı, bu zevkin yerine gelmesi için bu dünyayı baki formlarla yaratmıştır. Fakat ruh sadece canlıdır; bilgiye sahip değildir; bu yüzden kendi durumunu bilememektedir. Bu sebeple Yaratıcı, ruhu bu uykusundan uyandırmak ve içine düştüğü madde hapishanesinden kurtarmak için Kendinden bir akıl yaratıp dünyaya göndermiştir. Bu da ancak felsefe aklın kullanılmasıyla mümkün olabilir. Bu yüzden Razi için fel-

sefe kurtarıcı bir karakter taşır.

Tuhaftır ki Razi'yi dinin ve peygamberlerin gerekliliğine itiraz ettiren de aklın tüm insanlarda bulunduğu inancıdır. Razi'ye göre tüm insanlar akıl sahibi olduğu ve bu açıdan eşit olduğu için peygamberlere gerek yoktur ve peygamberlerin diğer insanların üzerinde manevî bir üstünlüğü yoktur. Biruni'den Ebu Hatim'e kadar tüm İslâm filozof ve kelamcıların şiddetli hücumuna uğrayan Razi'nin düşüncesi işte budur —bu düşünce onun *Fi'n-Nübüvvet* ve *Fi Hiyal el-Mutenbbiyyin* adlı eserlerde geçmektedir. İslâm kelamı eserleri günümüze kadar hep Razi'nin ve İbn Ravendi'nin peygamberliğin gerekliliğini inkar eden görüşlerinin reddiyesine ilişkin bölümler içermiştir.

Razi etikte büyük saygı duyduğu Sokrates'in etkisinde kalmıştır. Onun *et-Tıbb el-Ruhani* ve *es-Sırat el-Felsefiyye* isimli kitapları onun etik teorisini haz teorisidir; ona göre haz normal şartlara dönmekten başka birşey değildir.

Kindi'den sonra Meşşâî felsefenin ikinci büyük şahsiyeti olan Ebu Nasr el-Farabî de başka yerlerde çokca ele alındığı için biz burada yalnızca onun İran'daki İslâm felsefesi geleneğindeki özel öneminden kısaca bahsedeceğiz. 257/870 yılından 339/950 yılına kadar yaşayan Farabî yaşamının yarısını Horasan'da, diğer yarısını da Bağdat ve Halep'te geçirmiştir. Bu gerçek bile kendi içinde Horasan'ın. —Bağdat'ın değil— entellektüel faaliyette İslâm felsefesinin merkezi arenası olmaya doğru gittiğini —ki Farabî'den bir nesil sonra böyle olmuştur— göstermektedir.

Farabî, Kindi'den daha çok tanınmakta ve İslâm felsefesinin gerçek kurucusu olarak kabul edilmektedir. Son yıllarda Farabî oldukça dikkat çekmiş görünmektedir. Onun orijinal kitaplar ve Aristo'nun *Organon* adlı eserine yapılmış şerhler şeklindeki mantık eserleri Müslümanlar arasında kullanılan mantığın temellerini oluşturmaktadır. Farabî, Eflatun'un siyasal düşüncesi, Aristo'nun etiği ve İslâm siyaset teorisini çeşitli eserlerinde bir araya getirmekle —bunların en önemlisi *Arâ ehl el-Medine el-Fazıla*'dır — İslâm siyaset felsefesinin kurucusu olmuştur. Onun Eflatun ve Aristo'nun felsefelerini *el-Cem' beyn Re'yel el-Hakimeyn Eflatun el-İlahi* ve Aristo adlı eserinde birleştirme girişimini sonraki Müslüman filozoflar da izlemiştir; bu arada hemen belirtelim ki Farabî bu iki filozofun görüşlerini diğer eserlerinde ayrı ayrı geniş bir şekilde tartışmıştır. Bazılarının İbn Sînâ'ya atfettiği onun *Fusus el-Hikmet*'i İslâm dünyasında bin yıl okutulmuş ve İslâm felsefesi terminoloji-

sinin büyük bir kaynağı olmuştur. Bu eser ayrıca felsefe ile irfanı mükemmel bir biçimde kaynaştırmıştır.

Son olarak Farabî metafizikte de büyük eserler yazmıştır. Bu konudaki eserlerinden *Kitab el-Huruf* onun ontolojisini (varlık ilmi) anlamak bakımından son derece önemlidir. Ayrıca Farabî, Aristo'nun *Metaphysics* adlı eserine şerhler yazmıştır— bu şerhler *Egrad mâba'd el-Tabi'a* şeklinde telif edilmiştir. Bu eser, Farabî'nin Aristo yorumuyla İbn Sînâ'yı da derinden etkilemiştir. Sonraki Meşşailerin ve özellikle İbn Sînâ'nın vasıtasıyla Farabî ondan sonra gelen tüm filozofları etkilemiş olduğundan dördüncü/onuncu asırdan itibaren İslâm felsefesinin hangi yönü üzerinde bir çalışma yapılırsa bu şahsiyet hesaba katılmalıdır.

Farabî ile İbn Sînâ arasındaki en mühim şahsiyet hiç şüphe yok ki Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yusuf el-Amiri'dir. Ancak bu şahıs kısa süre sonra İbn Sînâ'nın gölgesinde kalmıştır. Dördüncü/onuncu asrın başlarında Nişapur'da doğan Amiri büyük ihtimalle Ebu Zeyd, Belhi ile çalışmış ve ömrünün ekseriyetini doğduğu kentte geçirmiştir. 364/974-5 yılında Bağdat'a gelmesine karşın bu şehri sevmemiş ve 381/991 yılında öldüğü Nişapur'a geri dönmüştür. Çağdaşları tarafından büyük saygı gösterilen Amiri'den Sicistani, Tevhidi, Miskeveyh ve birçok filozof sık sık bahsetmiştir. *Milel ve Nihal* adlı eserinde Şehristani onu İslâm'ın en büyük filozoflarından biri kabul eder ve ona "Filozofların Efendisi" ünvanını verir.

Amiri'nin en az yirmi üç eserinden bahsedilmiştir.[6] Ne var ki ancak son zamanlarda onun bazı eserleri —İslam'ı savunduğu eseri *el-İ'lam bi menakıb el-İslam* ile ahlak üzerine yazdığı *el-Saadet ve'l-is'ad*— yayınlanmıştır. Onun büyük felsefe tarihi de —*El-Emed ale'l-Ebed*— diğer eserleri gibi neşredilmeyi bekliyor. Ayrıca Tasavvuf üzerine *Menahic el-Din'i*— bu eser *Kalabazi*'yi *et-Ta'arruf* adlı eserinde etkilemiştir— ve *el-İlahiyye* ve *Ferruh-name-yi Yunan Dastur*— bu son eser Farsçadır— adlı eserleri yazmıştır.

Amiri siyaset felsefesinde de önemli bir yere sahiptir. Bu alanda sadece Grek kaynaklarından değil İslâm öncesi Farisi unsurlardan da etkilenmiştir. Amiri, Meşşâî filozofların üslubundan farklı olan tarzıyla İslâm'ı güçlü bir şekilde müdafaa etmiş ve kendine has bazı felsefi ve metafizik görüşler —örneğin aklın ve mananın birliği gibi— ileri sürmüştür. Felsefe sahnesinde kendisinin halefi olan İbn Sînâ tarafından eleştirilmesine ve gölgede bırakılmasına rağmen Amiri, sonra ki filozoflar tarafından incelenmeye devam etmiştir; hatta Safevî döneminde

Molla Sadrâ gibi bir şahsiyet *Asfar* adlı eserinde ondan sık sık alıntı yapmıştır. Amiri, eserleri ve talebeleri —en önemlisi İbn Hindu'dur— vasıtasıyla İslâm felsefesi üzerinde şimdiye kadar bilinenden daha yakından incelenmesi gereken bir ilk dönem İslâm filozofudur.

Dördüncü/onuncu asrın ilk birkaç on yılından sonra Horasan İslâm felsefesinin ana merkezi olmuşsa da Bağdat bu asrın sonuna kadar entellektüel hayatın önemli bir merkezi olma konumunu sürdürmüştür. Dördüncü/onuncu asırda Bağdat'taki felsefe manzarasına bir Farisi hakimdi; bu farisi Mantıki lakaplı Sicistan'lı Ebu Süleyman el-Sicistani'dir. Onun lakabından da anlaşılacağı üzere el-Sicistani mantık alanında güçlüydü. Dördüncü/onuncu asrın ikinci yarısında Bağdat'taki Meşşâî felsefe okulu, felsefenin diğer alanlarını geri plana atarak daha çok mantıkla ilgilenmiştir.

Sicistani birçok talebe yetiştirmiştir. Bu şahsiyet, Bağdat'ın fikir çevrelerinde önde gelen biriydi. Bağdat o dönemde birçok önemli kişi tarafından ziyaret edilmiştir. Bunların arasında Amiri ve *İhvan-ı Safa'nın Risaleleri*'nin yazarları da bulunuyordu. Sicistani'nin kendi dönemine kadar olan felsefi gelişmeleri topladığı *Sivan el-Hikmet*'i yazmasının sebeplerinden biri de muhtemelen onun çok farklı okullarla temas içerisinde olmasıydı. Onu tamamlayan Beyhaki'nin *Tetimme Sıvan el-Hikme*'siyle beraber bu kitap, ilk dönem İslâm felsefesi hakkındaki bilgimizin temel kaynaklarından biri olarak günümüze kadar gelmiştir.

Sicistani'nin katıldığı felsefi tartışmaların kayıtlarını Sicistani'nin talebesi bir Sufi ve edebiyatçı olan Ebu Hayyan Tevhidi'nin eserlerinde bulabiliriz. Tevhidi'nin *el-İmta' ve'l-Mu'anasa* ve *Mukabasat* adlı kitapları Bağdat'ın dördüncü/onuncu asrın sonlarındaki zengin ve çeşitlifikri hayatına ayna tutan eserlerdir. Tevhid'i önemli bir filozof olmamasına karşın o dönemin entellektüel hayatını anlamamızda kilit bir isimdir.

Dördüncü/onuncu asrın sonlarında hemen hemen tüm bilgi dallarına değinen ve *İhvan-ı Safa'nın Risaleleri* olarak bilinen bir koleksiyon zuhur etmiştir. Kimlikleri hiçbir zaman tam olarak belirlenemeyen bu yazar grubu kesinlikle Şii eğilimler taşımasına rağmen sonradan iddia edildiği gibi İsmaili değillerdir. Aynı zamanda gizli bir örgütle de ilişkisi olan bu grubun faaliyet merkezi muhtemelen Basra'ydı. Risaleler, bu grubun öğretilerinin daha geniş kitlelere ulaşmasına hizmet etmiştir. İsmaililer sonraki asırlarda *Risaleler*'i sahiplenmiş ve sonradan yazılan ve *Risaleler*'in özünü içeren iki eser —*Risalet el-Cami'a* ve *Cami'at el-Cami'a*— hususi bir İsmaili gruba öğretilmiştir.

Risaleler, geniş tesir bırakmış ve Gazzali'den İbn Arabî ve Molla Sadrâ'ya kadar sonraki Müslüman entellektüellerin çoğu tarafından okunmuştur. *Risaleler*, felsefe ve ilimleri basit bir dille anlattıkları ve felsefe ile dinin uyumunu sağlamaya çalıştıkları için herkesin dikkatini çekmiştir. Risaleler, Meşşâî felsefe ve İslamî öğretileri birleştirdikleri bir Neo-Pisagorcu felsefe geliştirmişlerdir. Bu nedenle Meşşâî felsefeyle ilişkili oldukları kadar Cabir ve Hermetizm'den de etkilenmişlerdir. Ayrıca Sabiilerin öğretilerinden de faydalanmıştır. *Risaleler*, şunu hatırlamalıyız ki Harran Sabiileri geç dönem Grek Neo-Pisagorculuğun ve Hermetizmin varisleridir.

Risaleler'in felsefesinin belkemiği bir sayı sembolizmi ve matematiksel teoridir. Bu teori sayıları Pisagorcu tarzda algılar, yani sadece nicelikler olarak değil, aynı zamanda metafiziksel gerçekliklerin ve eşyayın ilkelerinin sembolleri olarak da görür.

Risaleler, bilimlerin sembolik yönü vasıtasıyla bilimleri dini bir bakış açısıyla birleştirmiştir. Bu ansiklopedik eser, o dönemde varolan bilgilerin bir sentezini yapmasının yanında bir de dördüncü/onuncu asırda din ile felsefenin uyumunu sağlamak maksadıyla önemli bir çaba göstermiştir. Risaleler'in kapsamlı yapısını ve onun hayati sorunları basit bir anlatımla ele alışını göz önünde bulundurduğumuzda Meşşâî filozofların, kelamcıların, Sûfilerin ve hemen her eğilimden Müslüman fikir adamlarının bu eserleri okuması ve onlardan etkilenmesi şaşırtıcı değildir.

Dördüncü/onuncu asrın önemli şahsiyetlerinden biri de filozof-tarihçi Ebu Ali Ahmed b. Muhammed Yakub Muskuya (Arapçası Miskeveyh)'dir. Onun Zerdüştlükten dönme bir Müslüman mı yoksa asırlarca önce ihtida etmiş Müslüman bir aileden mi olduğu tartışmalıdır.[7] —bu, Miskeveyh üzerine yazılmış önemli eserlerden biridir; ve M. Abdulhak Ensari, *The Ethical Philosophy of Miskovaih* (Aligarh, 1964.)

Ayrıca isminin Muskuya (Miskeveyh) mı yoksa İbn Muskuya (Miskeveyh) mı olduğu da tartışmalıdır. Miskeveyh 325/936 yılında Rey'de doğmuştur. Daha sonra Bağdat'a giderek Sicistani'nin halkasına dahil olmuş ve vezir el-Muhallebi'nin yakın dostu olmuştur. Bu dönem boyunca bir zevk hayatı süren Miskeveyh dünyevi şiirler yazmıştır. Fakat el-Muhallebi'nin ölmesiyle hayat tarzını değiştirmiştir. Rey'e dönerek İbn el-Amid'in halkasına katılmış ve onun kütüphanecisi olmuştur. Burada zengin bir kütüphanede çalışan Miskeveyh dünya görüşünü değiştirmiştir. 365/976 yılında Bağdat'a dönerek Buyid valisi Adududevle'nin

kütüphanecisi ve elçisi olmuştur. Bu zat Adududdevle 372/983 yılında öldükten sonra ancak felsefe çalışmaya başlamıştır. Daha sora Harezm-Şah'ın hizmetinde bir hekim olarak vazife yapan Miskeveyh burada İbn Sînâ ile tanışmıştır. Nihayet doksan altı yaşındayken 421/1030 yılında İsfahan'da ölmüştür. Miskeveyh ilk yıllarındaki zevk hayatını terk ettikten sonra bir bilgin gibi faziletli yaşamıştır.

Miskeveyh, simya ve tıpla ilgilenmiştir; İslâm tarihinin sonraki dönemlerinde de bu iki alanla ilgili olarak hatırlanmıştır. Fakat onun şöhreti, tarihsel şaheseri *Tecaribü'l-Ümem*'a ve şu felsefi eserlere dayanır: *Tertib el-Sa'adet* ve *Menazil el-Ulum* (İlimlerin tasnifi üzerine), *el-Fevz el-Esğar, el-Feyz el-Ekber* ve *el-Hevamil ve'ş-Şevamil* (teolojik meseleler üzerine) iki ünlü ahlak bilimi eseri *Tehzib el-Ahlak* ve *Cavidan Hıred.*

Miskeveyh'in en kalıcı katkısı etik alanında olmuştur. Amiri ve diğer bir takım ilk dönem bilginlerini izleyen Miskeveyh, İslâm öğertilerine ve Eflatun ile Aristo'nun eserlerine dayanan felsefi bir etik geliştirmiştir —yalnız Eflatun ve Aristo'nun görüşleri sonraki Grek filozoflarının özellikle Galen'in eserlerinin ışığı altında görülmüştür. Söz konusu senteze dayanan *Tehzibü'l-Ahlak* aynı zamanda bazı yeni fikirler de içerir. Miskeveyh, Aristo'nun ihmal ettiği *eros*'un önemini kavramış ve onu yeni şekillerde uygulamıştır. Aynı zamanda Grek kaynaklarında yer almayan fakat daha sonra Hıristiyan Batı'da görülecek olan manevî üstad ile mürid arasındaki sevgi bağından da sözetmiştir. Miskeveyh'te bazı İslâmı öncesi Farisi unsurların etkisi de bulunmaktadır. Bu unsurların etkisinde olan *Tehzib* ve *Cavidan Hired*'in isimleri bile onların kadim İran hikmeti *(hired)* ile olan ilişkisini gösterir. Hüşang'a kadar giden eski İran hikmetinden bahseden *Cavidan Hired*, kadim İranlıların ilkelerini ve ahlaki öğretilerini içeren ahlaki sözlerden söz eden önemli bir İslamî dönem kaynağıdır. İsmi Farsça olmasına rağmen bu eser Arapça yazılmıştır. Miskeveyh, İslâm tarihinin sonraki dönemlerinde özellikle İran'da Tedlub ve Nasiruddin Tûsî'nin bilinen en iyi Farsça felsefi etik kitabı olan *Ahlak-ı Nasırı*'de bu kitap üzerine yazılmış bir şerh sayesinde yaşamaya devam etmiştir.

Ebu Reyhan el-Biruni (362/973-442/1051) felsefeden daha çok İslâm bilim tarihinde geçse de felsefe de ondan bahsetmemek mümkün değildir. Biruni'nin *Asar el-Bakiye* ve eşsiz Hindistan incelemesi olan *Tahkik ma li'l-Hind* adlı eserlerinde onun dünya görüşü hakkında birşeyler öğrenebiliyoruz. Buna göre Biruni keskin bir gözlemi eleştirel ve rasyonel bir analiz ile birleştiren ve bu arada vahye ve sezgiye de açık

olan bir bilgindir. Fakat özellikle İbn Sînâ ile olan tartışmasında Biruni'nin nasıl kesin ve bağımsız kararlar verebildiğini ve egemen Meşşâî felsefeyi eleştirdiğini görüyoruz. Hiç kuşku yok ki Biruni Ortaçağ'da egemen olan Aristocu doğa felsefesini tenkit eden önemli şahsiyetlerden biridir.

Bir anlamda mukayeseli dinler alanının kurucusu olan Biruni, bu alanda da önemli eserler kaleme almıştır. Bu alanda sadece bir gözlemci olarak kalmamakta aynı zamanda ona diğer dinleri de gözleme ve inceleme imkanı veren metafizik bir perspektifin de sahibidir. Biruni, bağımsız felsefi eserler yazmamış olmasına karşılık, onu dönemin önemli felsefi şahsiyetlerinden biri olarak değerlendirebileceğimiz felsefi öneme sahip sayfalar yazmıştır. Ancak Biruni kendisini o zamanda kurulu bulunan hiçbir okula mensup hissetmemiştir.

İbn Sînâ'nın İslâm medeniyeti hususen onun İran'daki bölümü üzerinde bıraktığı tesir kadar kendi medeniyetini etkileyen çok az kişi vardır. Sentez ve analiz gücüne, fiziksel ve zihni olağanüstü yeteneğe sahip bu deha hem felsefede hem de tıpta kalıcı bir sentezin sahibidir. İslâm tarihinde hekim olsun mantıkçı olsun hiç kimse onun tesirinden kaçabilmiş değildir. Din ilimlerinde kelamcı ve diğer otoriteler bile onun metafizik doktrinlerinden bazı temel öğretiler benimsemiştir.

370/980'de doğup 428/1037'de ölen İbn Sînâ İran tarihinin karışık bir döneminde yaşamıştır. Onun doğum yeri olan Buhara ile ona yakın bölgeler, Gazneliler'in Samanoğullarını devirmesiyle sadece siyasi değil, fakat aynı zamanda etnolojik bir değişim geçirmiştir. Daha yirmi bir yaşındayken yerini değiştirmeye zorlanan İbn Sînâ, yaşamının geri kalan kısmında bir Bûyid başkentinden diğerine dolaşarak hayatını bir hekim ve kısa bir süre de devlet adamı ve vezir olarak kazanmaya çalışmıştır. Karışıklık ve huzursuzlukla geçen bir ömrün nispeten sakin geçen dönemi İsfahan'da Alaüddevle'nin sarayındaki dokuz yıldır. Bu kısa sükünet dönemi bile, şehrin Gazneli Mahmud'un oğlu Mesud'un işgaliyle bozulmuştur. Tüm enerjilerini serbestçe ve bütünüyle harcayan İbn Sînâ, sahip olduğu güçlü fiziğe rağmen erken bir yaşta —elli yedi yaşında— Hemedan'da hayata gözlerini yummuştur.[8]

İbn Sînâ'nın sahip olduğu olağanüstü konsantrasyon ve entellektüel vukufiyeti, sürdüğü dağdağalı hayat bile gölgeleyememiştir. Daha on altı yaşındayken ünlü bir hekim ve on sekiz yaşında geleneksel açıdan teçhizatlı olarak olgunluğa adım atmıştır. En sevdiği talebesi Ebu Ubeyd el-Cüzcani'ye adadığı otobiyografisini on sekiz yaşında yazmaya

başladığında hayatının sonunda sahip olduğu olgunluğa sahipti; değişen sadece bilgisindeki derinlik idi.

İbn Sînâ'nın en önemli özelliklerinden biri doymayan bilgi açlığı ve kendini geliştirme çabasıydı. Mantık ve matematikten saf metafiziğe, şiirden tefsire kadar onun dikkatini çekmeyen hiçbir ilim yoktu. Gerçekten İbn Sînâ "akli ilimler"in her dalına büyük katkılar yapmıştır; belki matematiğin bazı branşları istisna edilebilir; onun bu alanlardaki katkısı müzik teorisi ve matematik felsefesiyle sınırlıdır.

Kemale ulaşma çabası onun Arapçaya karşı takındığı tutumda açıkça bellidir. Bazıları, *Şifa* gibi felsefi eserlerinin "İran Arapçası" tarzıyla yazıldığını söylemiş olsalar da İbn Sînâ İsfahan'dayken Arapça'sını geliştirmek için yoğun çaba sarfetmiştir. Bu çabasının sonunda Arap dili üzerine yazdığı uzun bir eser sonradan kaybolmuştur. Fakat bu çabanın meyvesi, özellikle *İşarat* gibi daha sonra yazdığı eserlerdeki ince üslupta açıkça kendini göstermiştir.

İbn Sînâ, birçoğu elimizde olan iki yüzü aşkın eser yazmıştır; şöhretine rağmen bu eserlerin hepsi daha incelenmemiştir. En iyi bilineni Kanun veya *"Canon"* (klasik İslâm tıbbının hülasası) olan bilimsel ve tıbbi eserlerinin yanında sadece felsefeyle ilgili yüzü aşkın eser kaleme almıştır. Bu eserler abidevi eseri *Şifa*'dan —Latince'deki kısmi tercümesinden dolayı *"Sufficientia"* olarak bilinir bu şaheser— belli felsefi, teolojik ve metafizik konulara ayrılmış birçok kısa esere kadar uzanır. Mantık, doğa felsefesi, matematik ve metafiziğe dair dört kitaptan oluşan *Şifa* gerçekte denemin tüm doğa ve matematik bilimlerini içeren bir eser olup İbn Sînâ'nın Meşşâî felsefesinin bir toplamıdır. Yazıldığı tarihten sonraki bir yılda Meşşâî felsefenin en gelişkin metni olan *Şifa* bugün de İran'ın medreselerinde okutulmaktadır.

Şifa, Şifa'nın bir özeti olan *Necât* ve bu büyük eserlerin belli konularını ele alan diğer küçük eserlerde Kindi ile başlayan ve İbn Sînâ ile zirveye ulaşan Meşşâî felsefenin klasik formülasyonunu görmekteyiz. Bu eserlerde sıkı bir ontoloji ilgisi göze çarpmaktadır; öyle ki İbn Sînâ herşeyden çok bir "varlık filozofu" olarak ünlenmiştir. Onun tüm metafizik argümanı, Varlık (vücud) ile mahiyyet arasındaki temel ayrıma ve Varlığın Zorunlu (Vacip), mümkün ve imkansız olarak bölünmesine dayanır. İbn Sînâ'nın kozmolojisi bu temel ayrıma dayanır. Onun kozmolojisi, Allah ve akıllar silsilesiyle başlayan hiyerarşik bir Kainat kavramıyla sıkı sıkıya ilişkili olup bir melek ilmi içerir— bu melekbilime göre ayrı ruhani varlıklar, ay-altı dünyada bilgi ve varoluş kaynağı göre-

vi görürler.

Bunun gibi İbn Sînâ, Aristo'nun *De Anima* kitabının Neo-Platonik bir yorumuna dayanan ve onun ontolojisi ile yakından alakalı olup İslamî -Neo-Platonik ve Aristocu etkileri gösteren- bir psikoloji geliştirmiştir.

İbn Sînâ, sezgiye dayandığı için akli felsefenin en makul ve meşru biçimini oluşturan bu rasyonel bilginin zirvesini elde ettikten sonra "işrak teosofisi"nin sınırsız ufuklarına ulaşmak amacıyla kendi sentezini aşmaya çalışmıştır. İbn Sînâ yaşamının kalan kısmında, "havas felsefesi"ni işlediği *Mantık el-Maşrikiyyin* adlı eseri yazmıştır. Bu eserin önemli bölümleri kaybolmuşsa da bazı kısımları sezgisel sözlerde, son büyük eseri *el-İşaral ve't-Tenbihat* ve diğer bazı eserlerde varlığını sürdürmüş ve İbn Sînâ'nın hayatının sonunda yöneldiği "Doğu Felsefesi"ni yeniden kurmada bize yol göstermiştir.

Bilgi ile tecrübeyi birleştiren ve yüksek varlık formlarının tecrübe edilmesine dayanan bir felsefe daha doğrusu bir teosofi (orijinal Grekçe anlamıyla *teosophia*) olan İbn Sînâ'nın "Doğu Felsefesi" Müslüman İran'ın sonraki entellektüel hayatında son derece önemli bir yer kazanmıştır. Bu felsefe, birbuçuk asır sonra "İşrakın Üstadı" Sühreverdi tarafından izlenecek yolun ilk adımını oluşturmuştur.

İbn Sînâ, İran'ın sonraki fikir hayatında bir başka bakımdan da önemlidir. İbn Sînâ, Meşşâî felsefeyi Farsça yazmaya çalışan ilk kişidir. *Necat*'ın az çok Farsça bir versiyonu olan *Daniş-name-yi Ala* adlı eseri belki de yazarın istemesiyle, dil zorluklarıyla dolu olup Farsça-konuşan dünyada popüler olamamıştır. Fakat Biruni'nin Farsça olan *et-Tefhim*'i ve dördüncü/onuncu ile beşinci/onbirinci asırların birkaç diğer eserleriyle beraber bu kitap Farsça'nın İslâm dünyasının büyük düşünce dillerinden biri olmasına zemin hazırlamıştır. Bu ilk çalışmalar olmasaydı Sühreverdi'nin, Efdalüddin el-Kaşani'nin ve Nasiruddin Tûsî'nin Farsça eserleri ve diğerlerinin ortaya çıkması zor olurdu.

İbn Sînâ ayrıca bir grup yetenekli öğrenci de yetiştirmiştir. Bu öğrenciler onun öğretilerini beşinci/onbirinci asrın sonlarına taşımış ve Meşşâî felsefenin Nasirüddin Tûsi'ye kadar meşalesinin sönmemesini sağlamışlardır. İbn Sînâ'nın önemli öğrencileri arasında şunları sayabiliriz: Hocasının birçok eserini tamamlayan ve onu hayatı boyunca yalnız bırakmayan Cüzcani, büyük bir Meşşâî eseri olan Tahsil'in yazarı Bahmanyar, İbn Sînâ'nın en bilgili öğrencisi olarak görülen, Ma'sumi ve hocasının batıni eserlerini yorumlayan İbn Zeyle, Hayyam ve Lukari gibi

isimler, yukarıda sayılan kişiler sayesinde İbn Sînâ'nın ikinci kuşaktan öğrencisidirler. Böylece "Hekimlerin Prensi" ve Meşşailerin üstadı eserleri ve öğrencileri yoluyla İslâm'ın entellektüel hayatında kalıcı bir hegamenya sahibi olmuştur.

İbn Sînâ ile sona eren ünlü Meşşâî okuluna paralel olarak İslâm'ın ilk asırlarında İsmailili ile ilişkilendirilen çok gelişkin bir kozmoloji ve metafizik zuhur etmiş ve fakat bu okul günümüze kadar hakettiği ilgiyi görememiştir. Bu dönemde On İki İmam Şiiliği daha çok hadislerin toplanması ve diğer dini ilimlerle uğraşırken —bunu Şeyh Muhammed el-Tûsî,• Kuleyni ve İbn Babu'yanın eserlerinde müşahede edebiliriz— İsmailili kendi metafiziğini geliştiriyordu. Elbette tek bir İsmaili felsefe yoktur. Fatımi, Yemeni ve Alamut adında en az üç okul bulunmaktadır. Ancak Fatımi okulu, hem Yemeni hem de Alamut okulunun tüm İsmaili felsefi ve teolojik duşuncelerinin temelini teşkil eder. Kadı Numan hariç Fatımî okulunun tüm önemli şahısları İranlıydı ve bu şahıslar, Farsça yazılan en eski felsefi eserleri meydana etirmişlerdir— bunlar tabii ki Arapça da yazılmıştır.

En eski İsmaili felsefe kitabı —felsefeyi burada geleneksel ve İslamî bağlamındaki hikmet anlamında kullanıyoruz— muhtemelen üçüncü/dokuzuncu asırda yazılan *Umm el-Kitab* adlı eserdir. Pamirsli İsmaililerin hâlâ kutsal bir metin olarak gördükleri bu kitap "beş İlk"enin —ki bu "beş İlke"den dolayı *İsmaililere el-Muhammese* yani "Beşliler" denilmiştir— güçlü bir savunması olup bazı Manişeist etkiler taşır. İrfani (gnostic) renk taşıyan bu eserin bilinmemektedir; fakat dördüncü/onuncu asırda birçok temsilcisi çıkan İsmaili teosofi ve felsefenin ilk dönemlerini yansıtmaktadır.

Bu İsmaili filozof ve ilahiyatçıların ilki ve önemlilerinden biri dördüncü/onuncu asırda yaşayan Ebu Hatim el-Razi'dir. Rey'de doğan ve 322/933-34 yılı dolaylarında vefat eden bu şahıs özellikle *Alam en-Nübüvve* adlı eserinde Muhammed b. Zekeriyya Razi'yi çürütmesiyle tanınır. Ayrıca, ilahiyat üzerine *Kitab ez-Zina*, fıkıh üzerine *Kitab el-Cami'*, Kur'an üzerine batıni bir tefsir (te'vil) ve Islah adında başka eserler de yazmıştır. Bu son kitap, İsmaili teoloji ve felesefenin en önemli ilk sistematik eseridir. Bu eserler ve Ebu Hatim'in yoğun davet faaliyeti, İsmaililiğin İran'da yayılmasında büyük rol oynamıştır.

Ebu Hatim'i Ebu Yakub es-Sicistanî takip etmiştir. 408/1017'de ölen es-Sicistanî, Farsça tercümesi Fars felsefe dilinin en eski örneklerinden biri olan *Keşf el-Mahcub* isimli kitabın yazarıdır. Yedi bölüm ve her bö-

lümde yedi serlevhadan oluşan bu kitab İsmaili teosofide yedi rakamının oynadığı merkezi rolü ifşa eder. Tenasühü savunduğu gerekçesiyle Nasır-ı Hüsrev tarafından eleştirilen Sicistanî, Muhammed b. Ahmed el-Nahşabi (Nesefi) gibi diğer önemli İsmaili davetçilerle beraber Ebu Hatim'in mühim halefleri arasında yer alır.

Dördüncü/onuncu asırda yaşayan önemli bir diğer İsmaili şahsiyet de Ebu'l-Heysem Ahmed b. Hasan el-Cürcani'dir. Cürcani özellikle *Kaside* isimli eseriyle tanınmıştır; bu eser üzerine hem Muhammed b. Surh el-Neysaburi hem de Nasır-ı Hüsrev şerh yazmıştır. Bu şahıs Nasır-ı Hüsrev'i derinden etkilemiştir. *Kaside* özellikle astroloji ile peygamberlik ilmi arasındaki ilişkiyi ele almasıyla —tabii İsmaililerin devrevi doktrinlerinin ışığında— tanınır.

Bu dönemin önde gelen İsmaili filozoflarından biri de Fatımî halifesi el-Hakim Billah zamanında yaşayan Hamidüddin el-Kirmani'dir. Çoğu kimse tarafından Fatımî İsmaili doktrinlerinin en yetkin kaynağı kabul edilen *Rahat el-Akl*'ın yazarı olan Kirmani Irak ve İran'daki "Irak-ı Acem"de bulunuğu için Huccetü'l-Irakeyn lakabıyla alınır. 411/1020'de Rahat el-Akl'ı telif eden Kirmani, kısa bir süre sonra vefat eder. Tamı tamına otuz iki eser yazan Kirmani'nin eserleri arasında şunlar sayılabilir: İbadetlerin batıni anlamları üzerine *Tenbih el-Badi ve'l-Mustehdi*, Ebu Hatim'i savunmak ve Muhammed b. Zekeriyya'yı eleştirmek maksadıyla yazdığı *el-Akval ez-Zehabiyye* ve özellikle *et-Tıbb er-Ruhani*. Kirmani'nin "İsmaili filozofların Şeyhi" olarak anılması sebepsiz değildir.[9]

Rahat el-Akl, Kirmani'nin Aristo ve Neo-Platonik felsefe, Kindi'nin felsefesi —Kirmani Kindi'nin bazı ıstılahlarını kullanır— ve Farabî İhvan-ı Safa ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozofların felsefi düşüncesi hakkındaki bilgisini ihtiva eder. Kirmani İslamî ilkeler, felsefe ve İsmaili doktrinlerin sentezini yapar ve İbn Sînâ'nınkine benzer fikirler, benimser. Tanrı'nın yaratıcı eylemiyle başlayan semavi hiyerarşi onun metafiziğini ve kozmolojisini karakterize eder. *Rahat el-Akl*, İsmaililiğin bu Fatımi okuluna mensup yazarların eserlerinde şu ya da bu şekilde bulunan çeşitli unsurlardan bir sentez yaparak İsmaili kozmoloji ve metafiziğinin temel ilkelerini ser deder.

Kirmani'nin genç çağdaşlarından biri olan Nasır-ı Hüsrev, İran'da İsmaililiğin en etkili ve kalıcı ismi olmuştur. Balh yakınlarındaki Kubadhiyan'da 394/1004 yılında doğan ve hükümet ailesine mensup olan Hüsrev, İsmaililiğe yaşamının ortalarında muhtemelen On İki İmam Şiiliği'nden İsmaililiğe geçmiştir. Fatimilerin egemenliğindeki Kahire'de

İsmaililikte önemli bir mevkiye gelen Hüsrev burada altı yıl kalmış ve İran'da tebliğ faaliyetlerine devam etmek üzere 44/1052 yılında Balh'a geri dönmüştür. Yumgan'da 465/1072 ile 470/1077 yılları arasında ölen bu şahsın mezarı buradadır. Onun kabri asılarca Sufi bir veli olarak ziyaret edilmiş ve İsmaili niteliği unutulmuştur.

Hüsrev'in on yedi kitap yazdığı söylenmiştir; ancak bunlardan yalnızca dokuzu günümüze ulaşabilmiştir. Bunların arasında, Fars dilinin şaheserlerinden biri olan Divan, Revşena'i-name (şiir), *Revşena'i-name* (nesir), ünlü *Sefer-name*, *Vech-i Din*, *Zad el-Musafirin*, *Hanü'l-İhvan*, *Güşayis ve Rebâyiş* ve en meşhur eseri *Cami' el-Hikmeteyn* sayılabilir. Tüm bu eserler Farsça olup Fars dilinde yazılan felsefi eserlerin önemli temsilcileri durumundadır.

"İki hikmetin toplamı" demek olan *Cami'u'l-Hikmeteyn*, Ebu'l-Heysem'in yukarıda zikredilen *Kaside*'sine dayanarak Grek felsefesi ile İsmaili teosofiyi sentez etmeye çalışır. Nasır-ı Hüsrev, İslâm'ın vahyin evrenselliğine dair olan başat ilkesini ve İslâm'dan önce de Tevhid'e ve onun hikmetlerine sahip olan insanlar olduğu inancını benimser. Bu yüzden kadim bilge ve filozofları da hanif dininin mensupları sayar ve onların öğretileriyle İslâmın öğretilerini ve onun İsmaililikte ifadesini bulan batınî öğretilerini birleştirmeye çalışır. Böylece, İsmaili teoloji ve felsefede Farabî'ninkine benzer bir yol izler.

Tıpkı Ebu Hatim ve Kirmani gibi Nasır-ı Hüsrev de Muhammed b. Zekeriyya Razi'nin tezlerine şiddetle karşı çıkmış ve onu birçok eserinde çürütmüştür. O, Razi'ye özellikle üç noktada karşı çıkmıştır: Doğa, Ruh ve Peygamberlik[10] Nasır-ı Hüsrev, tabiatın kozmik ruh tarafından meydana getirildiğini, hareket sahibi olduğunu ve Muhammed b. Zekeriyya Razi'nin dediği gibi "hareketsiz" olmadığını bilakis hareket ve sükûnet ilkesine dayandığını iddia eder. Yine, Hüsrev Razi'nin ruhun madde tarafından hapsedildiği iddiasına karşı çıkar. Bunun gibi o, Razi'nin Peygamberliği inkar eden "eşitlikçi" görüşünü reddeder. Çünkü bu görüş Hüsrev'in bilgi hiyerarşisine ve seçkinlere ayırdığı batıniliğe ters düşmektedir.

Hüsrev, Farsça yazılmış dini şiirin en güzel örnekleri arasında yer alan şiirleri ve tabii nesirleri sayesinde İran'da bugüne kadar yaygın bir popülarite kazanmış ve İran tarihinde en iyi bilinen İsmaili fikir adamı olmuştur. Bir bilge olarak sözleri birçok kişiyi aydınlatan Hüsrev pek İsmaili olarak tanınmamıştır. Teknik anlamda bir filozof ve İsmaili felsefenin temsilcisi olarak İsmaili topluluğun dışında sınırlı bir çevrenin

ve İslâm felsefe ve teoloji tarihiyle ilgilenen pek az bilginin dikkatini çekmiştir. Onun eserlerinin bu son veçhesi incelenmeye muhtaç olup önemi hâlâ tam olarak idrak edilememiş bir düşünce okuluna bağlı ve İslâm İranı'nın önemli filozoflarından biri olan Hüsrev'in tanınması için bu gereklidir.

Nasır-ı Hüsrev'den sonra İsmaili felsefe bir süre daha gelişmeye devan etmiştir; ancak onun bu gelişme çizgisi bu kitabın konusu dışında kalmaktadır. Sadece İsmaili filozofların Fatımî ekolü içinde yer alan ve Hüsrev'in de çağdaşı bir Farisî'den sözetmek gerekir. Bu adam 439/1047 yılında Kahire'ye gelip orada 470/1077'de ölen Mu'ayyed Şirazi'dir. Onun eserleri bugüne kadar İsmaililer arasında popüler olmuştur. Bunların arasında şunları sayabiliriz: Sekiz cilt ve 800 makaleden oluşan *Mecalis*, yazarın Mustansir Billah'ın toplantıslarındaki gözlemlerini içeren *el-Mecalis el-Mustansariyye, Divan* ve *Cami'el-Hakaik;* bu eserlerin tümü Arapça'dır. Onun tek Farsça eseri *Esas el-Te'vil,* Kadı Numan'ın eserlerinden birinin çevirisidir.

Ebu Hatim Razi'den Muayyed Şirazi'ye kadar İsmaili filozofların eserlerindeki doktrinlerin metafiziksel temeli Mutlak olan gerçekliğin Kaynağı —yani Varlık-Üstü ya da Varlık-Ötesi— ile mahlukat arasındaki ayırımdır. Buna göre mahlukat taşan şey olmayıp bu Kaynak (Mubdi) tarafından meydana getirilen varlık verme fiilinin bir neticesidir. İsmaili öğretileri, Allah'ı Saf Varlık ve varlık derecelerini de O'ndan südur eden şeyler olarak gören Meşşailerden ayıran özellikle bu görüştür. İsmaililere göre Mubdi, "ol!" (kun) emriyle varlığın en yüksek düzeyini oluşturan "İlk Akl"ı yaratandır. İlk Akıl'dan da ikinci Akıl yaratılır ve bu böyle devam eder. Her varlık düzeyinin sınıfları olup bu sınırlar varlık düzeylerini tarif eder ve her düzeyin ötesini belirler; aşağı varlık düzeyleri üst varlık düzeylerine ulaşmaya çalışır.

İbn Sînâ'nın semavi akıllarına benzer bir yolla yaratılan semavi hiyerarşide ilk ibda' eyleminden sonra On Akıl bulunmaktadır. Bunlardan ilk ikisi beraber kendi metafizik düzeylerinde On-İki-İmam Şiiliği ve Tasavvufun savunduğu Muhammed'in Hakikatı'na karşılık gelir. Üçüncü Akıl'la, kainatın ve insanoğlunun tarihini belirleyen bir olay meydana gelir, zira "manevî Adem" ve insanoğlunun prototipi olan Üçüncü Akıl bir gaflet haline düşer. O bu gaflet halinden uyanınca görür ki kendisi Onuncu Aklın seviyesine götürülmüştür. Bu yüzden ilk derecesini kazanmaya çalışır. Kainatın yaratılış amacı da sadece budur. İsmaililerdeki yedi rakamının önemi Üçüncü ile Onuncu Akıl arasında-

ki mertebe farklılığına dayanır. Tabiri caizse bu "ebediyet tehiri", her ikisi de çevrimsel olup yedi rakamına dayanan zaman ve tarihin prototipidir.

Mecut insaniyetin tarihinde yedi çevrim bulunmaktadır. Bunların her birisinde yedi peygamber her peygamberin de yedi veya yedinin katı İmam'ı olup peygamberler ile çevrimler görünme *(natık)* ve gizlenme *(samit)* dönemleriye yer değiştirirler. "Manevi Adem"in gafletinde prototipi olan bu çevrimsel fikrin çevresinde, İslâm fikir hayatı üzerinde yapılacak herhangi bir incelemede yabana atılamayacak ve İslâm'ın ilk asırlarında İran'daki fikri ve felsefi hayatın en önemli meyvelerinden birini temsil eden olağanüstü bir kozmoloji, peygamberlik ilmi ve antropoloji meydana getirilmiştir.

İlk dönemlerde İslâm felsefesini işlerken Kirmani ve İbn Sînâ gibi kozmoloji üzerine birçok şey söyleyen şahıslara değindik. Bu yüzden kozmolojiden aynı olarak bahsederken sadece İslâm'ın ilk yüzyıllarında İran'da geliştirilen farklı kozmoloji türlerini ele almak istiyoruz. Geleneksel bağlamı içerisinde kozmoloji, metafizik ilkelerin mümkinat alanına uygulanması olduğundan herhangi bir geleneksel medeneyitte o medeniyetin ilkelerinden ayrılamaz. Bu diğer geleneklerde olduğu gibi İslâm için de geçerlidir. İran'da Müslümanlar tarafından geliştirilen kozmolojiler, başka yerlerde olduğu gibi, İslamî ilkelere başvurulmadan anlaşılamaz; zira tıpkı Bundahişn kozmolojisinin Zerdüştlükle olan ilişkisi gibi bu kozmolojiler de İslamî ilkelerin uygulamalarından ibarettir. Bazı durumlarda bu kozmolojilerin malzemesi İslamî olmayan kaynaklardan alınsa bile bunlar İslamî dünya görüşüne uydurulduktan sonra kabul edilmişlerdir.

Bu ilkeyi aklımızda tutarak Müslümanların geliştirdiği kozmolojilere kısaca bakalım. Bunların ilki ve en önemlisi elbette Kur'ani kozmolojidir, Kur'an'a dayanan bu kozmoloji *arş, kursi* ve *melekler hiyerarşisi* ile kozmolojiyi ilgilendiren *Hadis literatüründe bunlarla ilgili olarak geçen sembolik tasviri* içerir. Kur'an ve Hadise dayanan kozmolojileri hem Sünni hem Şii birçok kozmoloji izlemiştir. Şii kaynaklar sözkonusu olduğunda şunu diyebiliriz ki bu alanda Kuleyni'nin *Usul el-Kafi*'si kozmolojiye ilişkin pek çok şey içerir. Onun görüşleri sonraki yorumcularca geliştirilmiştir. Arap ve Fars ilk dönem Kur'an tefsirleri bizzat Kur'an metninde gizli olarak varolan kozmolojiyi geliştirmişlerdir.

Tevhid fikrine ve Kur'an'ın buyurduğu eşyanın birliği ilkesine dayanılarak pek çok kozmoloji geliştirilmiştir. Bu kozmolojiler, sözkonusu

ilkeleri kozmik varoluşun düzeylerine farklı şekillerde tatbik etmiştir. Amaç da bunlar arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmak olmuştur. Bir tarafta, Cabir b. Hayyan tarafından geliştirilen ve aktif-pasif polarizasyonuna dayanan Hermetico-simyevi kozmoloji, diğer tarafta aynı kaynaklara ve tabii başkalarına da dayanan İhvan-ı Safa'nın Neo-Pisagorcu kozmolojisi —bu kozmoloji Aristo'dan da bazı unsurlar almıştır— bulunmaktadır. İsmaili düşünürler kendi kozmolojilerini geliştirmiştir. Onların kozmolojilerinde varlık düzeyleri ile peygamberler ve İmamların çevrimleri arasında bir mütekabiliyet bulunmaktadır. Bunu Kirmani'nin *Rahat el-Akl* adlı eserinde açıkça görebilmekteyiz.

Öte yandan Meşşailer de bir kozmoloji geliştirmiştir. Onların kozmolojileri, İslâm'ın tevhid ilkesinin rehberliğinde Aristocu ve Neo-Platonik unsurları kendi perspektifinde birleştirmiştir. Bu kozmoloji, Kindi ile başlamış ve Meşşâî felsefenin diğer birçok veçhesi gibi İbn Sînâ ile zirvesine ulaşmıştır. Benzer bir şekilde, bu dönemde Sabit b. Kurra, Biruni ve İbn Heysem gibi astronom ve fizikçilerce bilimsel kozmolojiler geliştirilmiştir. Ancak bunlar kesinlikle seküler kozmolojiler olmayıp kainatı metafizik prensipler ışığında görmeye devametmişlerdir.

İslâm tarihinin bu dönemindeki kozmolojik doktrinlerin tümü, bağrından çıktıkları daha kapsamlı metafizik doktrinlerle ayrılmaz bir şekilde bağlıydılar. Ve bunlar gibi onlar da onları besleyen okulun rengini almıştır. Selçukluların gelmesi ve Eş'ari kelamın önem kazanmasıyla üçüncü/dokuzuncu ve dördüncü/onuncu asırların entellektüel ve felsefi okulları yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelmiştir. Fakat tezat bir biçimde, ilahiyatçıların saldırılarıyla güç kazanan bu okullar yedinci/onüçüncü yüzyılda yeni biçimlerde yeniden canlanmış ve günümüze kadar İslamî İran tarihi üzekinde kalıcı tesir bırakmışlardır.

[1]Bkz. M. Minuvi, "Ebu'l-Abbas İranşehri", RFLM, Vol. I, nos. 2-3 (1344/1966), ss. 133-9; M.Monageg, ss. 16-19.

[2]Bkz. M.T. Danişpazuh, *Ferhang-i İranzamin*, Vol. x (Tahran, 1341/1963), ss. 283 ff. ve Haşim Razi, Tahran, 1342/1964, s. 67.

[3]Bkz. Yakut el-Hemevi, *Mu'cem el-Udaba*, vol. I. (Leibziğ, 1966), s. 125 (Ahmed b. Davud Ebu Hanife el-Dinever ilavesi.

[4](Bkz. Monageg. ss. 45-7.

[5]Bkz. S. Piner, Bölüm 2.

[6]Bkz. M. Minuvi, "Ez Hazain-i Turkiyye", RFLT, Vol.IV, no. 3 (1336), ss. 60-83.

[7]Bu iki görüş şurada bulunabilir: M. Arkoun, *Contribution a'l'e'tude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siécle: Miskavayh philosophe et historien,* Paris, 1970.

[8]Bazıları onun İsfahan'da öldüğünü iddia etmiştir. Birkaç bilgin bu şehirde buluan İmamzade mezarının onunki olduğunu öne sürmüştür.

[9]Bkz. Muhammed Kamil Hüseyin ve Muhammed Mustafa Hilmi'nin şu esere yazdığı girişe: *Rahat el-Akl* Kahire, 1371/1952), s. 17.

[10]Bkz. Corbin'in anlatıldığı bölüme: 16. Bölüm.

İRAN'DA TASAVVUF'UN TARİHİ

I. TASAVVUF GELENEĞİNİN BAŞLANGICI

BİR topluluğun manevî dönüşümü ve onun semavi ve yeni bir vahiy tarafından oluşturulan taze bir manevî evrene katılışı, sosyopolitik veya iktisadi faktörlere indirgenemeyecek kadar derin bir gerçekliktir. Bu gerçeklik, sözkonusu topluluğun kaderinin bir veçhesini oluşturur; ve bu topluluğu kucaklayan dinin içinde varolan bir imkandır. İran'ın Müslümanlaşması böyle bir dönüşümün mükemmel örneğidir. Tüm harici sebeplerin dışında İslâm'da İranlıları kucaklayacak bir imkan vardı; ve aslında olmak zorundaydı; bunun gerçekleşmesi de uzun sürmedi. Ayrıca İranlıların kaderinde de böyle bir dönüşümün zorunluluğu bulunmaktaydı; bu dönüşüm öylesine derin olmuştur ki, o sadece İran tarihinin sonraki dönemlerini kökten değiştirmemiş fakat aynı zamanda İranlıların dinini, kültürünü ve tarihini diğer Müslümanlarınkiyle kopmayacak bir şekilde birbirine bağlamıştır. Müslümanların sahip olduğu bu ortak söylem evreni, herşeyden önce Tasavvuf alanında görülmüştür. Zira Tasavvuf, tanımı gereği, İlahi Birlik ve evrensel düzenle yani insanoğlunun tüm etnik ve ırki kimliğinden soyutlanıp kendisinde bulunan ve onun en evrensel yönünü temsil eden ruhun ışığıyla Allah'ın huzuruna vardığı düzenle ilgilenir.

Binaenaleyh, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde İran'da gelişen Ta-

savvuf'tan bahsetmek demek bizzat Tasavvuf'un kökeninden bahsetmek demektir. Zira bu ilk asırların Tasavvufundaki Arap ve Farisi unsurları birbirinden ayırmak çok zordur; zaten Tasavvuf bu her iki etnik unsurun bulunduğu merkezlerde gelişmiştir. Bazı durumlarda örneğin Kudüs'te büyüyen *Zu'n-Nun* veya *Rabia* gibi Mısır Mutasavvıfları veya Yemenli Veysel Karani söz konusu olduğunda Arap ve Farisiler arasında kesin ayırımlar yapmak mümkündür; fakat bu şahısları incelemeden İran'da Tasavvufun gelişimini anlamak mümkün değildir. Bu yüzden bizzat ilk dönem Tasavvufundan sözetmek zorunda olmamızla beraber ağırlığı Fars kökenli veya Fars dünyasıyla ilişkisi olan okul ve şahsiyetlere vereceğiz. Şunu da eklemeliyiz ki Tasavvuf, etnik temelde bölünemeyen tek bir gelenek olmasına karşın bazı etnik hususiyetler Tasavvuf'ta kendilerini gerçekleştirme ve ona kendi etnik dünyasında kazandığı ifade tarzlarını verme imkanı bulabilirler. Bu anlamda İranlılar, sonraki İran Tasavvuf şiirinde görülebileceği gibi, Mutasavvıfların evrensel öğretilerine kendi karakteristik özelliklerini katmışlardır. Aynı zamanda söylem dilinin yalnızca Arapça olduğu ve Farsça'nın daha sahnede olmadığı ilk asırlarda Tasavvufun hakikatlerini açıklamada da çok önemli bir rol oynamışlardır.

İslâm'ın ilk asırlarında İran'da Tasavvuf'un tarihini incelemek için İslâm tarihinin ilk yıllarından itibaren Tasavvufun kökenine bakmak durumundayız. Tasavvuf iç hakikatı itibariyle —ezeli hakikatlerini açığa vurmak için tarih boyunca kazandığı tüm formülasyonları itibariyle olmasa da— Kur'an'a ve Sünnet'e dayanır. Mutasavvıf (Sufi) olmak demek Kutsal Kitap'ta yer alan tevhid fikrini gerçekleştirmek ve Peygamber'in yaşantısını örnek alarak yaşamak demektir.

Tasavvuf (Sufizm), Arap, Fars veya Hint gibi bir ırkın meydana getirdiği birşey olmayıp Kur'an'da batını olarak yeralan ve Hz. Peygamber'in birkaç seçkin Ashabına anlattığı İlahi bir "Sır"dır. Bunlar da daha sonra bu batıni bilgiyi kendi özel talebe ve müridlerine aktarmışlardır.

Sufe (Tasavvuf) sözcüğünün ilk olarak ikinci/sekizinci asırda Ebu Haşim *es-Sufi* tarafından kullanıldığı söylenir; ancak Ebu Nasr es-Serrac'ın *Kitab el-Luma*'sına göre[1] Sufi kelimesini ilk kullanan kişi 110/728'de ölen Hasan el-Basri'dir. Bu şahıs şu ünlü cümlesinde bu sözcüğü kullanmıştır: "Kendi etrafında dönen bir Sufi gördüm..." İlk kuşaklarda manevî seçkinlere *sahibi*, sonra *ehl es-suffa* daha sonra *tabi*'i ve daha sonra *abid, zahid, nasik...* deniliyordu. Kaynağı geleneksel ve modern eserlerde genişçe tartışılan Sufi teriminin bütün bu nitelemele-

rin yerini alarak İslâm'da kendini manevî hayata verenleri belirtmesi ancak ikinci İslâm asrında vuku bulmuştur. İlk manevî şahsiyetlerin ve zahidlerin çoğu Arap'tı, ama bazı Farisiler de vardı; Farisilerin sayısı Basra ve daha sonra Bağdat ile Horasan Tasavvuf'un merkezi olunca artmıştır. Horasan zaten İran'ın bir parçası olduğundan onu ele alacağız; fakat Fars dünyasında Tasavvuf'u inceleyecek herhangi bir çalışma Basra ve Bağdat'taki faaliyetleri de içermelidir; çünkü bu iki merkezdeki Arap ve Fars unsurlar öylesine birbirine karışmış ki onları birbirinden ayırmak mümkün değildir.

Tasavvufun daha başlangıçta varolduğunu, ikinci/sekizinci asırda sadece yeni bir isim kazandığını ve Kur'an'da kökleri olan ve İslâm tarihinin ve topraklarının her döneminde ve kesitinde dalları bulunan kesintisiz bir gelenek olduğunu iddia edersek, Tasavvufun ilk dönem sofuluğundan bir aşk mistisizmine ve nihayet irfana doğru "tekamül" eden bir şey olduğunu söyleyenlerin muhalefetiyle karşılaşabiliriz. Ne var ki bu "tekamül" iddiamızla çelişmemektedir; zira bizzat Sufiler asırlarca hep Sufi geleneğinin devamlılığından ve onun Kur'an'da kökleri bulunduğundan sözetmiştir. Tasavvufun tarihinde önce korkuya önem verildiği daha sonra ise aşkın ve nihayet marifetin vurgulandığı doğrudur. Aslında Tasavvuf bir anlamda kendi tarihinde İbrahim Geleneğinin üç veçhesini özetler: Bu gelenekte Yahudilik korkuyu, Hıristiyanlık sevgiyi, İslâm da marifetullahı vurgular. Fakat bu demek değildir ki bu üç dinin her biri diğerlerinin vurguladığı şeyi vermez; bilakis Yahudilikte aşka ve marifetullaha, Hıristiyanlıkta korku ve bilgiye dayanan maneviyata yer olduğu gibi İslâm'da irfan hiçbir zaman korku ve sevgiden ayrılmaz; tıpkı bu gelenekler gibi Tasavvuf'ta da daha başlangıçtan itibaren aşk ve bilgi bulunmuştur; zaman ilerledikçe sadece bunlara yapılan vurgu değişmiştir.

İlahi Kudret'i ve insanın ona karşı duyduğu korku ve huşuyu vurgulayan eski Mezopotamya zahidlerinden özellikle aşkı vurgulayan Rabi'a, Hallac ve Ahmed el-Gazzali'ye ve nihayet irfanı vurgulayan Ane'l-Kudat el-Hamadani ve İbn Arabî'ye kadar geçen dönemde elbette bir "hareket" ve vurgu değişmesi olmuştur. Fakat evvela İslâm maneviyatındaki gnostik (irfani) karakterden dolayı Tasavvuf geleneğinin her döneminde bilgi unsuru bulunmuştur. İkinci olarak, en eski Sufiler arasında bile aşk ve marifet dahil tüm temel unsurlar bulunmuş ve tartışılmıştır. Ve üçüncü olarak, Tasavvuf tarihinde vurgu, korkudan sevgiye ve bilgiye doğru değişmişse de bütün bu imkanlar başlangıçtan iti-

baren vahiy toprağının çekirdeğinde varolmuş ve geleneğin yaşam çevriminin kurallarına göre tezahür etmişlerdir. Tasavvufun çeşitli safhalarda kendini açması ya da haricen göründüğü şekliyle "gelişmesi" dikkatlice incelendiğinde görülür ki bu vakıanın kendisi, kökleri ruh aleminde bulunan canlı ve manevî bir geleneğin devamlılığının ispatıdır; tıpkı insanın içinden geçtiği yaşamının organik bir devamlılık sahibi olduğunun ispatı oluşu gibi.

Kalıcı bir hakikatin açılımları olarak görülmesi gereken —bazılarının düşündüğü gibi bir ilerleme veya sapma olarak değil— Tasavvufun farklı safhaları, bazı modern düşünürlerin dediği gibi Tasavvufun zühde yönelik "kuru" safhasının Araplar içinde aşkın büyük rol oynadığı "sıcak" safhasının da Farslara ait olduğu iddiasını yanlışlar mahiyettedir. Daha önce de belirtildiği gibi etnik özellikle maneviyatın tezahüründe rol oynamasına ve Tasavvuf, farklı ruhi ve zihni yapılara sahip topluluklara kendini uydurmasına karşın Farisilerin ve Arapların bu şekilde Tasavvufun bir çeşidiyle özdeşleştirilmesi yanlıştır. Zühd, aşk ve bilgi unsurları Farisi ve Arap Sufiler arasında bulunduğu gibi İslâm'ı daha sonra kabul eden Türk ve Hintliler arasında da bulunur. Saf arif ve zahidleri ilk dönemde Arap ve Farisiler arasında bulmak mümkündür; örneğin Ebu Yezid el-Bistami ve Zu'n-Nun el-Mısri. Yine her iki etnik alemde de aşk dilini kullanarak şiirler yazan Sufilere rastlanır; örneğin Attar ve İbn el-Ferid bunlardandır. Bu nedenle, Tasavvufun ana türlerini belli etnik gruplarla ilişkilendirmek yerine hem Farisilerin hem de Arapların Sufi geleneğin yaşam çevriminin açılmasına katkıda bulunduğunu söylemek daha doğru olur; zira Tasavvuf bu her iki alemde de mehafet (korku), muhabbet (sevgi) ve marifet (bilgi) unsurlarıyla beraber açılımını sürdürmüştür.

Tasavvufun birliğinin etnik ayırımlara rağmen kendi içinde bulunan manevî hiyerarşi yoluyla korunması gibi bu birlik aynı zamanda beşeri alemi idare eden, inisiyasyon ve manevî üstadın manevî alemle ilişkisinde önemli bir rol oynayan görünmeyen zevat tarafından da muhafaza edilir. Hz. Peygamber'den sonra, Selman-ı Farisi hariç ilk manevî kutuplar Araplar'dan çıkmıştır. Şiilikte ise kutupların Tasavvufta oynadığı role benzer bir rol oynayan İmamlar "Ehl-i Beyt"tendirler. Arap ve Fars dünyalarında farklı manevî hiyerarşi düzeyleri (abdal, evtad, vs.) ortaya çıkmış ve Ebu'l-Hasan el Harrakani gibi birçok Farisi Sufi zamanlarının en büyük kutbu kabul edilmiştir. Yine burada da Tasavvuftaki temel birlik tüm etnik farklılıklara kabul ettirilmiş ve Tasavvu-

fun İran'daki "gelişmesi" tarih boyunca bizzat Sufi gelenekle organik bir birlik içinde bulunmuştur.

İlk asırlarda sonrakilerden daha çok sadece doktrin ve yöntem değil, aynı zamanda öğretinin dışsal tezahürü ve nakli tüm müslümanları içine alan bir birlik içinde bulunuyordu. Mısırlı Zu'n-Nun'un Doğu seyahatleri ve birçok İranlı müridi —bunlardan Yusuf b. Hüseyin el-Razi onun düşüncelerini ve sözlerini muhafaza edip yaymıştır— ve İran'lı Cüneyd'in pek çok Arap müridi istisna değillerdir. Bilakis, onlar ilk asırlardaki genel kuralları temsil ederler; bu asırlarda farklı memleketlerden önemli Sufiler birbiriyle görüşmüş ve İslâm'ın doğu ile batı illerinden Sufiler Irak, İran ve kutsal beldelere hac yapmak ve oradaki Sufilerle tanışmak maksadıyla seyahatler yapmışlardır.

II. TASAVVUFUN İRANLILAR ARASINDA YAYGINLAŞMASI

Farisiler ile Tasavvuf arasındaki ilk ilişki İlk Müslüman Selman-ı Farisi veya Selman-ı Pâk vasıtasıyla olmuştur. Selman-ı Farisi ilk Sufiler arasında olup İslâm'ın batını mesajını doğrudan Peygamber'den alan birkaç zattan birisidir. Selman-ı Farisi'nin gerçek bir Peygamber'in ve hakikatın peşinde olduğu ve bir süre köle kaldıktan sora Medine'ye gittiği birçok Sünni ve Şii kaynaklarda anlatılır. Selman Hz. Peygamber'e o kadar bağlıydı ki Hz. Peygamber ona Ehl-i Beyt'ten olma şerefini bahşetmiştir. Geleneksel biyografilerde onun Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde ensar dayanışmasına katılan on altı Ashabdan biri olduğu söylenir. Hz. Peygamber'den sonra Selman Hz. Ali'nin yakın arkadaşı olmuş ve bir süre Meda'in valiliği yapmıştır. Burada sade bir yaşam süren Selman 35/655 veya 36/656 yılında ölmüştür. Onun mezarı hâlâ bu şehirde olup her kesimden insanların ziyaretgahı durumundadır.

Selman'a sonraki dönemlerde hem Sünniler hem de Şiiler saygı göstermiştir. Sünni dünyadaki Sufiler, onu en büyük Sufi öncülerden biri sayarlar; İbn Arabî bile onu manevî kutbun prototipi kabul eder. Şiiler ise onu Şii topluluğun önde gelen ilk üyelerinden biri olarak görür ve Hz. Ali'nin düşüncelerinin yayılmasında ve özellikle Kur'an tefsirinde önemli bir faktör olarak kabul ederler. Nusayriler gibi bazı aşırı gruplar Selman'ın vahyi getiren Cebrail olduğunu iddia etmiştir. Bazı Şii okulların alfabe sembolizminde mim Muhammed'e, ayn Ali'ye ve Sin de Selman'a karşılık olarak kullanılır ve Sin'in seyr-i Süluk'ü sembolize ettiği ve mim ile ayn veya peygamberlik ile İmamlık arasındaki bağ olduğu kabul edilir.[2]

Selman'ın On İki İmam ve İsmaili Şiilikteki ve tabii Nusayrilerden Muşa'şa'aya kadar birçok farklı mezhepteki önemli rolünün yanında o, İran ile Tasavvuf arasındaki asıl ve ilk bağdır. İlk İslâm toplumunda Arapların yanında bir İranlı diğeri zenci olan —Selman ve Bilal— iki kişinin bulunuşu manidardır ve İslâm'ın bilahare bu topluluklar arasında yayılacağının sembolik işaretidir. Ayrıca Selman'ın batıni fonksiyonu ve ilk dönem Tasavvuf'taki önemli rolü, Tasavvuf'un daha sonraki dönemlerde İranlılar arasında yayılacağının ve İranlıların Tasavvufun öğretilerini yaymadaki rolünün sembolik ifadesidir.

Selman'dan sonra zahidler kuşağı daha sonra Tasavvuf adını alacak olan bu öğretileri yaymıştır. Basra kısa süre sonra bu öğretileri yaymıştır. Basra kısa süre sonra bu öğretilerin merkezi olmuş ve onun etkisiyle Bağdat, Horasan ve Mısır okulları kurulmuştur. İranlılar, Mısır okulu dışında bu okulların hepsinde bulunmuş ve bu ilk dönemde birçok Sufi yetiştirmiştir. Fakat Selman ufuklara egemen olmayı sürdürmüş ve sonraki kuşakların zihninde İranlılar ile Peygamberlik ağacı —ki bu ağacın dalları sonraki yıllarda hızla yayılmış ve manevî çiçekleri ikinci/sekizinci asırdan itibaren Basra, Bağdat ve Horasan okullarında hızla açmaya başlamıştır— arasındaki ilk bağ olarak kalmaya devam etmiştir.

III. İLK SUFİLER KUŞAĞI VE BASRA OKULU

Tasavvufun ilk gerçek tezahürleri, Hz. Peygamber, Hz. Ali ve birkaç Ashabdan sonra, zahid ve abid olarak bilinen kişilerde ortaya çıkmıştır. Bu şahısların ilklerinden biri, kendisi bir Sahabe olan ve tefekkürün önemini vurgulayıp takvanın takvasız yapılan kırk yıllık ibadetten daha hayırlı olduğunu iddia eden Ebu'd-Derda'dır. Bu şahısta, Sufileri başkalarından ayıran özellikleri bulabilmekteyiz.

Hem Sufilerce hem de Şiilerce sevilen bir başka isim de Hz. Ali'nin yakın arkadaşı olan Ebuzer el-Gıfari'dir. Sosyal adalet gerekçesiyle siyasi hareketlere katılan ve dini gerçeklerle Emevilere muhalefet eden Gıfari zühdle dolu sade bir hayat sürmüş ve Tasavvufun kalbinde yer alan nefis tezkiyesini öğütlemiştir. Onun çağdaşı Huzeyfe b. Yeman da siyasi adaletsizliğe ve idarenin suistimaline karşı çıkmıştır. Fakat hiçbir isyan hareketini desteklememiştir. Ebuzer gibi o da sade bir hayat sürmüş ve imanın tekamülü için kalp temizliğini tavsiye etmiştir. Bundan birkaç yaş genç olan İmran b. Hüseyin el-Huza'i Basra'da yaşamış ve bu şehirde 52/672 yılında ölene kadar en zahid ve en büyük Sahabe olarak görülmüştür. Tamamen bir abid gibi yaşamış ve bazı talebeler yetiştirmiş-

tir; bunların en ünlüsü de Hasan el-Basri'dir. Son olarak, bu ilk bilgeler grubuna dahil olan Veysel Karani'den sözetmek istiyoruz. Yemenli olan Karani hiçbir zaman Hz. Peygamber'le görüşememiş ancak uzaktan onun müridi olmuştur. En seçkin sahabeler arasında yer alan Karani Sıffin Savaşında Hz. Ali ile beraber savaşmıştır. İslâm'da belli bir maneviyatın porototipi olan Veysel Karani kadar Tasavvuf tarihini etkileyen çok az kişi vardır.

Bu ilk kuşağın velileri tümüyle Arap'tı; ancak onların İran'ın manevî hayatıyla olan ilişkileri —özellikle Ebuzer ve Veysel söz konusu olduğunda–– son derece derin olmuştur. Ebuzer günümüze kadar İran'da milli bir kahraman olarak kabul edilmiştir. Onun hareketleri ve yaptığı işler bugün cami kürsülerinde hâlâ yad edilmekte ve onun manevî kişiliği Farisi Sufilerce büyük saygıyla karşılanmaktadır. Veysel Karani'ye gelince; o, İran'da Tasavvufun gelişmesinde en büyük tesir sahibidir. Seyr-i Sülük'e "görünmeyen üstad" (Kadir veya Farsça'da Hıdr) vasıtasıyla ve yaşayan bir üstad olmadan giren pek çok Sufi vardır İran tarihinde; bugün de birçok Veyseli bulunmaktadır; bunlardan biri de asrımızın önemli Farisi manevî şahsiyetlerinden biri olan müteveffa Muhammed Sadık Anka'dır.

Sonraki tüm Tasavvuf okullarına kaynaklık eden Basra Tasavvuf okulunun kurucusu ünlü Hasan el-Basri'dir. Medine'de 21/642 yılında doğan el-Basri İranlı bir kölenin oğlu olup Basra'da uzun ve verimli bir hayat sürdükten sonra 110/728 yılında vefat etmiştir. Onun ihtida hikayesi —uydurma olmasına rağmen Sufi literatüründe özellikle Attar'ın *Tezkirat el-Evliya*'sında çokça anlatılmıştır.[3] Hasan, hadis nakletmesiyle tanınır; ayrıca o, kelamın da kurucusudur. Hasan Tasavvufun savunucusu, birçok tarikatin manevî zincirinin (silsile) başı ve İslamda zanaat inisiyasyonunun kurucularından biridir. Üstelik o, bir Kur'an müfessiri ve önde gelen bir hatiptir.

Hasan meşhur olmasına ve yüksek bir toplumsal konum sahibi olmasına karşın kendisinden önceki selefleri gibi bir zühd hayatı yaşamıştır. Hasan, Tasavvufu Allah korkusu ve zühd temeline oturtmuştur. Onun Emevi Halifesi Ömer b. Abdülaziz'e gönderdiği ünlü mektup şu cümlelerle başlamaktadır: "Bu dünyaya çok dikkat et; zira yılan gibi pürüzsüz olup ele gelmez, ama zahiri öldürücüdür. Ondaki tüm tatlı şeylerden uzak yoktur. Onun kısa ömürlü imkanlara rağmen acıları çetin ve uzun ömürlüdür..."[4]

Hasan'ın öğretileri sadece ruhun dünyevi melekelerinden temizlen-

mesiyle alakalı değildi. O aynı zamanda irfandan Allah'ı cennette doğrudan görebilmekten ve Miraç'tan söz etmiştir. Hasan sonraki dönemlerde Tasavvuf'ta geliştirilen manevî halleri tahlil etmiş ve manevî hayatta tefekkürün önemini vurgulamıştır.[5]

Tasavvufun birçok temel yönü Hasan tarafından geliştirilmiştir ve şahsı İslâm dünyasının her köşesinde bulunan tüm sonraki Tasavvuf okullarını derinden etkilemiştir. Ondan sonraki nesiller onu sadece eserlerinden ve konuşmalarından dolayı değil, fakat aynı zamanda yetiştirdiği birçok mürid ve kurduğu bir okul sayesinde de hatırlamışlardır. Bu halkanın en ünlü mensubu belki de Rabia el-Adeviye'dir. Kudüs'te doğan fakat Basra'da yaşayan ve ölen Rabia İlahi aşk ve birlik konularını işleyen ilk Sufilerdendir.

IV. HORASAN OKUL

Tasavvuf ilk evi olan Basra'dan ve bir dereceye kadar yaşadığı Kufe'den Horasan ve Bağdat'a kaymıştır. Bu iki il de daha sonra kendi adlarıyla anılan Tasavvuf okullarına sahip olmuştur. Cüneyd tarafından mensupları "gönül insanları" olarak adlandırılan Horasan okulu, yoksulluğa verdiği önem ve halkın görüşüne suçlanmak pahasına kayıtsız kalmasıyla ünlüdür. Hamdun el-Kassar'ın kurduğu Melametiyye (suçu kendilerinde görenler) okulunun Horasan'da gelişmesi tesadüf değildir.

Horasan okulunun kurucusu, ilk Sufilerden olan İbrahim b. Edhem'dir. Bu şahıs 100/718 dolaylarında Belh'te doğmuş ve muhtemelen Suriye'de 165/782 dolaylarında vefat etmiştir. Bu şahsın ölüm yeri olarak İslâm-Bizans sınırındaki başka yerler de öne sürülmüştür. İbrahim'in ihtida hikayesi, Tasavvufun ünlü kıssalarından biridir. Bu kıssa, Şekyamuni Buda'nın bir prens hayatından aydınlanmış bir hayata girişinkine benzer bir hikayedir. Bu aynı zamanda en yüksek tezahürünü Buda'nın hayatında bulan örnek bir gerçekliğin İslamdaki yansımasıdır. İbrahim de tıpkı Prens Gautama gibi, Belh kraliyet ailesindendi; zaten Belh da İslamdan önce Budizm'in merkeziydi. İbrahim'i, kendisiyle yazıştığı Süfyan es-Sevri, İmam Cafer es-Sadık'ın okuluna sokmak suretiyle Tasavvufla tanıştırmıştır. Bunun neticesinde İbrahim prenslikten ayrılarak Suriye ve civarında bir zühd hayatı yaşamıştır. O, burada bazı veli Hıristiyanlarla da tanışmıştır; bunların arasında kalbine düşen bir irfan sayesinde kendisiyle görüştüğü Peder Simeon da bulunmaktadır. İbrahim, sukünetin önemini vurgulamıştır. Bu konuda Nu'aym *Hilyet ü'l-Evliya* adlı eserinde İbrahim'in ibadet hususunda şöyle dediğini nak-

letmektedir: "İbadetin başlangıcı tefekkür ve sukünettir; yalnız zikrullah hariç."[6]

Tasavvuf'un ali yöntemini ilk velilerden biri olan İbrahim uygulamış ve onun hatırası asırlarca sadece İbn Batuta tarafından değil —İbn Batuta onun mezarını sekizinci/ondördüncü yüzyılda ziyaret etmiştir— aynı zamanda hanakah gibi eserlerde ve kıssalar şeklinde halk arasında yaşatılmaktadır. O, aynı zamanda iki kudsi hadisi de nakletmiştir.[7]

İbrahim'in en meşhur talebesi, tevekkülü vurgulaması ve onu manevî bir hâl olarak tanımlayan ilk Sufi olmasıyla tanınan Şakik el-Belhi'dir. (ölümü 194/810). Bu zat, Tasavvufun kalbinde yer alan ve Sufiler tarafından sonraki asırlarda geliştirilen nefis tezkiyesine sistematik bir karakter kazandırmıştır. Şakik'in manevî disiplinle ilgili bazı sözlerini öğrencisi Hatim el-Esam kaydetmiştir. El-Esam'ın kendisi de Horasan okulunun önde gelen bir üyesi olmasına rağmen Bağdat'ta da bir süre kalmıştır. Fakat daha sonra Horasan'a dönen el-Esam Tirmiz yakınlarında 237/852 yılında hayata gözlerini yummuştur.

İlk dönemde Horasan okulunun önemli diğer şahısları arasında şunları sayabiliriz: Hadis üzerine yetkinliği ile tanınan Abdullah b. Mübarek (öl. 181/797), bir "kutsi hadis" nakleden Fuzeyl b. Iyad (öl. 187/803), üçüncü/dokuzuncu asırda yaşamış olan Ebu Turab en-Nahşabi (öl. 240/854), İbn Kerram (öl. 255/869) ve Yahya b. Muaz er-Razi (öl. 258/872). Horasan okulu Bağdat'ta ve başka yerlerde gelişen sonraki, Tasavvuf'tan etkilendikten sonra Bayezid'den Ebu Said b. Ebi'l-Heyr'e ve nihayet Senai ile başlayan büyük Farisi Sufi şairlere kadar birçok ünlü Sufi yetiştirmiştir.

V. BAĞDAT OKULU

Horasan okuluyla hemen hemen çağdaş olan ve ona paralel gelişen bir okul ortaya çıkmıştır. Bağdat'ta Basra ve Kufe'nin rudan mirasçısı olmasına karşın bu okulun Horasan'da da kökleri bulunmaktaydı. Geleneksel kaynaklarda bu okulun Maruf el-Kerhi (öl. 200/815) tarafından kurulduğu belirtilmiştir. Bu şahıs, Tus'da ölen altıncı Şii İmam Rıza'nın sade ve belki de Ümmi arkadaşıdır. Kerhi'nin müridi olan Seri es-Sakati (öl. 253/867) de sade bir insan olup ünlü Cüneyd'in amcasıdır. Gerçekten sadece Bağdat okulu değil, sonraki tüm Tasavvuf geleneği bu okulun iki isminin —yani Muhasibi ve Cüneyd'in— eserleri tarafından etkilenmiştir. Bu iki şahıs, nispeten farklı mizaçlara sahip olmalarına ve farklı Tasavvuf yaklaşımları olmasına karşılık, Tasavvufun ilk

fikri ve doktrinel formülasyonlarını —herbiri kendi tarzında— meydana getirmişlerdir.

"Elimize ulaşan eserleri, büyük oranda sonraki (Sufi) düşüncenin tarzını belirlemiş olan."[8] El-Haris b. Ebed el-Muhasibi 165/781 yılında Basra'da doğmuş, ama ömrünün çoğunu 243/857 yılında vefat ettiği yer olan Bağdat'ta geçirmiştir. Başta hadis ve kelam olmak üzere dini ilimler uzmanı olan el-Haris büyük tesir bırakmış olan ilk sistematik Tasavvuf eserlerini yazmıştır. Başat eseri *er-Ri'âye li hukukillah,* Gazâlî'nin *İhya-u Ulumiddin* adlı eserine örneklik ederken *el-Vesaya*'sı da Gazâlî'nin *el-Munkız min ed-Dalâl* adlı eserine ilham kaynağı olmuştur. Haşrı anlatan kitabı *Kitab et-Tevehhüm*_Gazâlî'nin *İhya*'sının son bölümünü derinden etkilemiştir. Bu eserde Gazâlî Muhasibi hakkında şunları söylenmiştir: "O, Hakikat ve Şeriat ilimlerini birleştirmiştir. İnsanlara durumlarına göre hitap etmiştir. Bunun neticesinde fakihler ile Sufiler ona itimad etmiştir."[9]

Muhasibi *Kitab et-Tevehhüm* adlı eserinde haşir meselesini ve insanın ulvi vizyonuna kadarki durumunu ele alır. Bu mühim eserde insanın görüşünün (vision) hissi olandan ruhi olana dönüşümü fevkalade terimlerle anlatılmıştır. Son olarak onun sevgi üzerine olan eseri *Fasl fi'l-Muhabbet*'ten bahsetmeliyiz. Ancak kısmen günümüze ulaşmış olan bu eserde Muhasibi Allah sevgisini görülmemiş terimlerle anlatır. Bunlar ve onun ilahiyat kitaplarından dolayı Muhasibi, İslâm tarihinin ilk önemli fikir adamlarından biri olup Tasavvuf, Kelam ve genel olarak dini ilimler üzerinde derin tesir icra etmiştir.

Nihavend'li veya babası Nihavend'li olan Bağdat'lı Ebu'l-Kasım el-Cüneyd ile Bağdat okulunun diğer zirvesine ulaşıyoruz. 210/825 yılında doğan el-Cüneyd evvela fıkıh ve hadis çalışmış ancak daha sonra Tasavvuf'a meylederek Muhasibi'nin müridi olmuştur. Bağdat'ta 298/910 yılında ölen ve mezarı burada olan el-Cüneyd Bağdat'ta uzun birhayat sürmüştür. Bağdat okulunun bu en ünlü üstadı birçok mürid yetiştirmiş ve birçoğu mektup şeklinde olan bir miktar eser yazmış ve bu eserler İslâm tarihi boyunca tesirini muhafaza etmiştir. Çok az kişi Tasavvufun "ölçülü" okulunun üstadı el-Cüneyd kadar şöhret ve evrensel kabul görmüştür.

Cüneyd manevî birliğin anlamını derinlemesine tartışan ilk kişidir. İlk dönem Sufi doktrini onunla zirveye ulaşmıştır. Ayrıca o, Tasavvufu işlerken Muhasibiden daha saf bir gnostik olup onun yaptığı gibi Kelam'ı kullanmamış ve buna karşı çıkmıştır. Cüneyd aynı zamanda o dö-

nemlerde Bağdat'ta güçlü olan Mu'tezile'nin akılcı Kelamına da karşı çıkmıştır. Bu yüzden Sufi Tevhid öğretisini Mu'tezile'nin teolojik tanımının tam aksi bir yönde geliştirmiştir. Tasavvuf tarihinde ve hatta fakihler ile Kelamcılar arasında ünlü olan Tevhid tanımında şöyle der Cüneyd: "Tevhid, Ezeli olanın zamansal olandan ayrılmasıdır." Şu söylenebilir ki Cüneyd'in tüm öğretisi, Tevhid ve ölçülülük ilkelerine —bunlardan ilki amaç, ikincisi de ona ulaşma yöntemidir— dayanır.

Sufiler, Tasavvufta iki okuldan veya manevî tarzdan bahseder: "Kendinden geçme ve itidal. İlk dönemde Cüneyd birincisinin, Bayezid de ikincisinin temsilcisidir. Cüneyd itidali şu şekilde tarif etmektedir:

> "O, ancak gerçekten kendisi olmadığı zaman kendisidir. O, Allah'ta varolursa ve kendisinde varolmazsa ancak kendisinde ve Allah'ta varolabilir. Böylece Allah'ın kesin galebesinin verdiği sarhoşluğu bırakarak itidale gelir ve bunun sonuncunda da tefekkür edebilme yeteneğini kazanarak herşeyi doğru biçimde değerlendirme imkanına kavuşur. O'nda yokolduktan sonra kendi bireysel özelliklerini yeniden kazanır. Böylece kendi özelliklerine sahip olmaya devam eder ve Allah'ın lütfuyla maneviyatın zirvesine ulaştığında bu dünyadaki davranışları onu izleyenler için örnek durumuna geçer."[10]

Bu öğreti, *fena* olmanın (yok olmanın) sebep olduğu sarhoşluktan sonra bir beka halinin "avdet" edeceğini ima etmektedir. Bu beka hali de Cüneyd için itidaldir ve tevhidin gerçekleşmesidir. Neticesi itidal olan tevhidi gerçekleştirme sürecini tam olarak kavrayabilmek için iki temel öğretiyi —ki Cüneyd bunların her biri üzerine bir kitap yazmıştır: *Misak* ve *fena*— anlamak gerekir. Cüneyd burada şu ayeti zikreder: *"Ve biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Ademoğullarından onların bellerinden zürriyetlerini aldı ve onları kendine şahit tutarak dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da Evet dediler."*[11] Cüneyd'in bu ayete verdiği batıni anlam asırlarca Sufiler tarafından tekrarlanmıştır. O bu ayetle ilgili olarak şöyle der:

> "Allah bu ayette onlarla onlar daha varolmadan —belki O'nda varolmaları hariç— konuştuğunu buyurmaktadır. Bu tür varoluş mahlukatın varoluşuna benzemet. Bu varoluştan yalnızca Allah'ın haberi vardır; yalnızca O bilir. Onlar daha bu dünyada varolmadan O'nda var idiler ve bu varoluş ezelidir."[12]

İnsanoğlunun Tanrı'daki varoluşu dünyevî varoluşundan daha gerçektir. *Fena* ve *beka* önce dünyevi varoluşun yitirilişini sonra da kendisini olduğu gibi ve Tanrı'da varolduğu gibi —yani "Evet" dediği durumunda olduğu gibi— görüşünü ifade eder. İnsan fena yoluyla ölmeli ki Tanrı'da doğsun ve yeniden her zamanki durumuna gelsin. İnsanoğlunu dünyevi varoluşundan ilahi varoloşuna yeniden götüren mistik birliğin gerçek neticesi budur.

Cüneyd Tasavvufun önde gelen şahsiyetleri arasında yer alan birçok Arap ve Farisi mürid yetiştirmiştir. Onun yakın arkadaşı Ebubekir eş-Şıbli (öl. 334/946) daimi bir cezbe halindeydi ve sonunda akli dengesini kaybetmiştir. Ebu Said el-Arabî (öl. 341/952) *Tabakat el-Nussak* adında ilk Tasavvuf "tarihini" yazmıştır. Cüneyd'in bir diğer arkadaşı olan Ebu Muhammed Cafer el-Huldi sonraki asırda Bağdat'taki bilginlerin takdirini kazanan *Hikayetü'l-Evliya*'yı yazmıştır. Bu iki önemli eser de kaybolmuş olmalarına rağmen sonraki eserlerde onlardan bazı parçalara rastlanmıştır. Üstelik bu kitaplar, dördüncü/onbirinci asırdaki sistematik Tasavvuf çalışmalarında da çok etkili olmuş kitaplardır.

Cüneyd'in en çok tanınan müridi tabii ki Hüseyin b. Mansur el-Hallac'dır. İlk dönem Tasavvufunun en çarpıcı kişisi olan Hallac'ın sözleri asırlarca Tasavvuf tarihinde yankılanmış ve L. Massignon'un çabalarıyla Batı'da da oldukça iyi tanınmıştır. 244/858 dolaylarında İran'ın güneyindeki Beyda yakınlarında dünyaya gelen Hallac, Bağdat'ta çalışmalarını sürdürmüş ve Mekke'yi ziyaret etmiştir. Bundan sonra da İran, Orta Asya ve Hindistan'ı içine alan uzun bir seyahatler dizisine çıkmıştır. Her yerde batıni bilgiden ve Allah'la bir olmaktan söz eden Hallac Tasavvufun seçkin bir gruba ayırdığı hikmet pırıltılarını geniş halk kitlelerine anlatarak onların vicdanlarına seslenmiştir. Nihayet Bağdat'a dönerek ilahi sırları deşifre etmeye devam etmiştir; ta ki İslâm ilkelerine muhalefetten 309/921 yılında ölüm cezasına çarptırılana kadar. Onun ölümü aşikar bir şekilde kabullenmesi ve Tasavvuf yolunda ölümü seçmesi Müslümanın zihninde öylesine bir etki bırakmış ki L. Massignon bu etkiyi Hıristiyanlıktaki "Hz. İsa acısına" benzetmiştir. Gerçi elbette her ikisinin ölçeği çok farklıdır. Attar Sühreverdi, İbn Arabî ve Rumi gibi sonraki Sufilerden son asırların evliya ve bilgelerine kadar herkes Hallac'ın özellikle *"Ene'l-Hakk"* sözüne atıfta bulunmuşlardır. Tasavvuf açısından bakıldığında inkar anlamına gelen bu sözü söyleyenin Hallac'ın nefsi değildir; bilakis tüm Sufi paradokslarda olduğu gibi onun içindeki Tanrı'dır.

Hallac arkasında hacimli bir şiir koleksiyonu bırakan ilk büyük Sufi şairdir. Onun bazı şiirleri Arap dilinin en güzel mistik dizeleri arasında yer alır. O, sık sık iki büyük Arap şairi olan İbn el-Ferid ve İbn Arabı ile karşılaştırılmıştır. Şunu da belirtelim ki Farisi şairler şiirlerini Farsça yazmadan önce Arap Sufi şiire büyük katkıda bulunmuşlardır. Hallac'ın şiirleri de bu alanda önemli yer kaplar. Bakınız, Hallac mistik birliği şu dizelerde nasıl basit ve güzel bir biçimde dile getirmiştir:

"Ben, sevdiğim Kişi'yim; sevdiğim Kişi benim,
Biz tek bedende yaşayan iki ruhuz,
Beni gördüğün vakit O'nu görürsün,
O'nu gördüğün vakit ikimizi görürsün."

V. İRAN'DA CÜNEYD'DEN SONRA TASAVVUFUN SEYRİ

Horasan'daki ilk dönem gelişmelere dayanan ve Bağdat okulunun öğretilerinden faydalanan Tasavvuf üçüncü/dokuzuncu ve dördüncü/onuncu asırlarda İran'da büyük bir yayılma göstermiştir. Büyük şahsiyetler Horasan'da yetişmeye devam etmişse de —bu yüzden buraya "evliya üreten yer" ünvanı verilmiştir.— İran'ın diğer bölgelerinde de önemli Tasavvuf üstadları yetişmiştir. Fakat bunların çoğunun en azından Horasan'la ilişkileri vardı. Hallac bu açıdan istisna kabul edilmelidir; zira o, Fars'tan Tuster ve Bağdat'a kadar birçok yeri dolaşmıştır. Ama o bile Horasan'da yetişen Bayezid Bistami'den derin bir şekilde etkilenmiştir.

Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın önemli bir Tasavvuf üstadı ve Cüneyd'in çağdaşı —fakat Cüneyd ile aynı okula mensup değildir— olan İbn Kerram 190/806 dolaylarında Sistan'da doğmuş ve Horasan'da çalıştıktan sonra Mekke'ye hacca gitmiş ve daha sonra Sistan'a geri dönmüştür. Fakat oturduğu ilde ve Horasan ile özellikle bir süre hapis yattığı Nişapur'da birçok güçlükle karşılaştığı için İran'dan ayrılarak Kudüs'e gitmiş ve orada Kubbetü's Sahrâ (Dome of the Rock) Camiinde vaizlik yapmaya başlamıştır. Zühdle geçen bir hayattan sonra o şehirde 260/873 yılında vefat eden İbn Kerram'ın mezarının yanında bir medrese ve Kerramiyye okulunun karargahı inşa edilmiştir. İbn Kerram bir Sufi ve bir Kelamcıydı. Yazılarında Tasavvuf ve Kelamın ıstılahatını gözden geçirmiştir. İbn Kerram teolojik açıdan *rasyonalist* Kelamı tümden reddeden *gelenekselci* okul ile *rasyonalist* yaklaşımı savunan Mu'tezile arasında bir pozisyon benimsemiştir. Onun etkisi en başta Maturidi

okulda kendini göstermiştir. Onun fikirleri Hindistan'a kadar giderek geniş bir alana yayılmıştır. Birçok mürid de yetiştiren bu zatın en ünlü müridi 258/871 yılında vefat eden Nişapur'lu Yahya b. Mu'az Razi'dir.

O dönemde Horasan'da Tasavvufun ufuklarını kaplayan İbn Kerram'ın bir çağdaşı da en ünlü Sufilerden biri olan Bayezid Bistami'dir. Şahrud şehrinin yakınlarındaki Bistan'da 261/874 yılında ölen Bistami'nin mezarı ve ibadetlerini yaptığı hücresi buradadır. Bayezid yüksek düzeyde saf bir sufî (gnostik) olup hayatını Mazandaran ve Gurgan dağlarında geçirmiştir. Arkasında birkaç münacaat ve şathiyyattan başka yazılı bir eser bırakmamıştır; bunları da onun ölümünden sonra Şirazlı Ruzbahan Bakli bir araya getirmiş ve şerh düşmüştür. Fakat bunlar bile onu İslâm'ın en önde gelen Sufilerinden biri saymaya yeter. Bu şahıs, Tasavvufun en saf öğretilerini öyle bir dille ifade etmiştir ki onları ancak irfan sahipleri anlar. O, Tasavvufun tabiri caizse "kendinden geçenler" okulunun —Hallac da bu okula mensuptur— üstadı Cüneyd'in bazı talebelerini bile etkilemiştir.

Bayezid veya diğer adıyla Ebu Yezid, *Veda*lardan bazı fikirleri Tasavvufa sokmakla suçlanmıştır. Bu iddiayı savunanların sonuncusu olan R.C. Zaehner bu konuda örnek olarak Bayezid tarafından kullanılan *hüda* ile *maya,* Bayezid'in ünlü *"Şeref bana"* (sübhani) sözü ile Brhatsannyasa Upanişad'ın *"itaat bana"* (mahyam eva namo namah) sözü ve onun *ente dâke*'siyle ünlü Vedantik *tat tvam asi* arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Ayrıca manevî üstadı olan Ebu Ali es-Sindi'nin de Hinduizm'den dönme olduğunu iddia eder.[13] Fakat Arberry'nin[14] gösterdiği gibi bu argümanların hiçbiri ciddi eleştirilere dayanamaz. Bayezid'in yaptığı *Vedanta*'dan birşeyler almak değil, tamamen İslamî olan irfanın ifadesidir. İslamî irfan da tabiatı gereği, Hinduizm de dahil herhangi bir geleneğin saf irfanına benzeyebilir. Hinduizm'de irfani öğretilerin kaynağı *Vedanta* okuludur.

Bayezid'in tabirleri, bu yolda uzun bir süre yürüyerek ve ruhunu tüm sınırlamalardan kurtarmak suretiyle temizleyerek vardığı yüce bir birlik durumunu yansıtmaktadır. Bir gün biri Bayezid'in kapısını çalarak Bayezid'le görüşmek ister. Bunun üzerine Bayezid, *"Otuz yıldır Bayezid'i aradığım halde hâlâ bulamadım; sen nasıl bulacaksın?"* der. Başka bir sözü de şöyledir: *"Ya Rabbi sen benim ben de Senin aynan olmuşum."*[15] Bu ve birçok diğer sözü onun sahip olduğu batını bilginin derecesini ve Yol'un tüm safhalarını geride bırakarak ulaştığı yüce konumu göstermektedir. O, tüm harici katmanlarından sıyrılarak Arş er-Rah-

man'ın bulunduğu kalbinin merkezine ulaşmıştır.

Bayezid'in tecrid, fena ve bekanın sırlarını izah etmedeki öneminin yanında bir de O, Tasavvuf tarihinde Hz. Peygamber'in miracının batıni anlamını tam olarak izah etmesiyle ve bu tecrübesini yazmasıyla tanınır. Hucviri'nin anlatımıyla Bayezid'in izahı şöyledir:

> "Ruhumun göğe yükseldiğini gördüm. O, hiçbir şeye bakmadı, hiçbir şeye dikkat etmedi, zira o fenomenlerden ve perdelerden azade idi; buna rağmen cennet ve cehennem kendisine gösterildiği halde bakmadı. Daha sona bedeni Birlik olan ve kanatları Edebiyat olan bir kuş oldum ve Mutlaklık atmosferinde uçmaya başladım; ta ki Tezkiye alanını aşıp Ezeliyet sahasına bakana ve Birlik ağacına ulaşana dek. *Kendine baktığımda bütün gördüm.* O zaman yalvardım: "Ya Rabbi, benliğimden kurtulup sana ulaşamıyorum. Ne yapmalıyım?" O da "Ya Ebu Yezid, kendinden kurtulmalısın; bunun için de Habibimi (Hz. Muhammed) izlemelisin. Yüzünü onun ayağının tozuna sür ve onu daima takip et."[16]

Hz. Peygamber'in miracının bir benzeri olan manevî mirac Sufilerin izleyeceği yüce yol olmuştur. Sonraki Sufiler ile Senai ve Ebu'l-Ala ve el-Ma'arri gibi şairler bunu geliştirmiştir. Hatta manevî miraç Dante'nin *Divine Comedy*'sine girerek Hıristiyan dünyada da kalıcı bir yer edinmiştir. Dante'nin bu eserinde de manevî tecrübe, kainatta ve evrensel varoluşun çeşitli düzeylerinde yapılan yolculuğu belirtir.

Tasavvufi görüşleri entellektüel ve gnostik bir karakter taşıyan Horasan'lı bir başka Sufi de Tasavvuf tarihinde Hakîm Tirmizi olarak bilinen Ebu Abdullah Muhammed b. Ali et-Tirmizi'dir. Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde doğan ve bu asrın sonlarına doğru muhtemelen Tirmizi'de ölen Tirmizi'nin mezarı buradadır. Yaşamı hakkında sadece bazı genel bilgilere sahibiz; bunu da daha çok eserlerinden öğreniyoruz. Onun muhaddis bir aileye mensup olduğu ve büyüdüğü yerin de o dönemde İslâm dünyasının Hadis inceleme merkezi olduğu söylenmektedir. Kendisi de Hadisle ilgilenen Tirmizi'nin eserleri onun bu konudaki bilgisinin oldukça fazla olduğunu göstermektedir. Ayrıca hafız da olan —bunu kendisi söylemektedir— Tirmizi'ye batıni ilmi Kadir veya Kidr öğretmiştir.

Tirmizi'ye verilen Hakim (hikmet sahibi) ünvanı, yaptığı gnostik ve teosofik tartışmalardan dolayı verilmiştir. Bu tartışmalar İbn Arabî, Cili ve bu okulun diğer üstadları tarafından kemale erdirilmiştir. Tabii ki Tirmizi'nin yazıları Tasavvufla sınırlı değildir. Aşağı yukarı altmış beş

eserinden büyük kısmı Tefsir, Hadis, Kelam, Tasavvufi fıkıh gibi dini ilimlere ayrılmıştır. Fakat birçok alanda İbn Kerram'ı izlediği Tasavvufi eserlerinde o zamana kadar gizli kalmış temel metafizik öğretileri açıklamıştır. Belki de bu eserlerin en etkilisi içinde Peygamberlik ile velayet ilişkisini ve "kutsullak mührü" meselesini irdelediği 'dır. Tirmizi'nin sonraki Tasavvuf üzerindeki etkisinin ne derece büyük olduğunu görmek için İbn Arabî'nin Fütuhat el-Mekkiye'sini okumak yeterlidir.

Seyyid Haydar Amuli'nin eserlerinde gördüğümüz gibi bu "kutsallak mührü" meselesi de İbn Arabî'nin Sünni ve Şii takipçileri arasında tartışma konusu olmuştur. Tasavvufun en zor ve ince öğretilerinden biri olan bu mesele üzerinde asırlarca yapılan tartışmalara Hakim Tirmizi'nin fikirleri etrafında dönmüştür. Tirmizi Grek metafizik ve kozmolojik öğretileriyle tanışan ilk Sufidir. Onun bir yanda İbn Arabî'nin irfan okulu diğer yanda Bahaeddin Nakşbend ve Nakşibendi tarikatının sonraki üstadları üzerindeki etkisi derin ve kalıcı olmuştur.

Hakim Tirmizi'nin çağdaşı olan Ahmed b. İsa el-Harraz, Sırr-ı Sakati ve Bişr el-Hafi ile arkadaş olduğu Bağdat'ta yaşamış ve fakat daha sonra Mısır'a giderek Zu'n-Nun ile tanışmıştır. Burada 286/899 yılında ölen bu zat tek mevcut kitabı Kitab es-Sıdk ile tanınır. Bu kitap Tasavvuf eserlerinin ilk örneklerindendir. Harraz fena ve bekanın açık tanımını yapabilmiş ilk otoritelerden biridir. Ayrıca Cifir ilmiyle ve sema ile de ilgilenen Harraz Kitab es-Sıdk'ında Tasavvufa dürüstlük açısından yaklaşır ve bu fazileti sabır, tevbe ve ilim gibi Yolun diğer unsurlarına da uygular. Onun dili anlaşılır olup kitabı ilk dönem Tasavvufun en doğrudan ve açık izahıdır. Bu kitap somut ve "işlevsel" bir tarzda yazılmış olup Tirmizi'nin daha teorik ve "doktrinel" izahlarından kaçınmıştır.

Üçüncü/dokuzuncu asırda Tasavvufun gelişmesinde Bağdat ve Horasan okullarının yanında rol oynayan başka önemli merkezler ve şahıslar da ortaya çıkmıştır. Bu şahsiyetlerden biri Tustar'da (bugünkü adıyla Şustar) —Hallac da burada ilmi çalışma yapıyordu— 200/815 yılında doğan ve Basra'da 261/874 yılında ölen Ebu Sehl el-Tusteri'dir. O günün birçok Sufisi gibi Tusteri de çok dolaşmış ve Sufyan es-Sevri ile Zu'n-Nun gibi şahıslarla tanışmıştır. Fakat aynı zamanda ilahiyatçı da olan Muhasibi gibi bazı Sufi çağdaşlarının aksine bu zat Kelami öğretilere karşı çıkmış ve onun insanı Tanrı'dan uzaklaştırdığını düşünmüştür. O, zihnin ancak tevbe ile daima Tanrı'ya dönük olabileceğini ve bu yüzden sürekli tevbe edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre

iman nuru aklı ve diğer beşeri melekeleri egemenliğine almıştır.

Tusteri ilk Sufi Kur'an tefsirini yazmış ve İbn Messerce gibi pek çok Sufiyi etkileyen Kur'an harfleriyle manevî nur arasındaki ilişki doktrinini geliştirmiştir. Onun İlahi Birliğe ilişkin birçok batıni görüşü Hallac'ı da etkilemiştir. Fakat Tusteri'nin öğretilerini sonraki asırlara talebesi Basra'lı İbn Salim taşımıştır. İbn Salim ünlü Salimiyye Okulunun kurucusu olup hocasının *"Bin Soru"*sunu neşretmiştir. Bu okul iki asır sürmüş ve Ebu Talib el-Mekki ile İbn Barracan gibi birçok önemli Sufi yetiştirmiştir. Nihayet Hanbeli çevrelerin saldırısıyla ve insanbiçimcilik suçlamalarıyla hayatını tamamlamıştır.

Üçüncü/dokuzuncu asırda Şiraz'da kalıcı ve ünlü bir Sufi daha çıkmıştır. Kraliyet ailesinden olan ve Şiraz'da 270/883 yılında doğan bu şahsiyet İbn Hafif'tir. Bağdat'a giderek Hallac ve Bağdat okulunun diğer üyeleriyle görüşen İbn Hafif altı defa hacca gitmiştir. Anadolu ve Mısır'ı da ziyaret eden bu zat 371/972 yılında öldüğü Bağdat'a geri dönmüştür. Çok şey yazmış olan İbn Hafif Kelam'ı savunmuş ve onun Tasavvufun hizmetinde kullanmak istemiştir. Sonraki nesiller tarafından Şiraz velisi olarak kabul edilen İbn Hafif bu ünvanı bu şehrin bir başka büyük Sufisi Ruzbahan Bakli ile paylaşmıştır.

VII. DÖRDÜNCÜ/ONUNCU ASIRDA TASAVVUF

Bugün İran'da derin kökleri bulunan Tasavvuf ağacı dördüncü/onuncu asırda da meyve vermeye devam etmiştir. Bir tarafta Ebu'l-Hasan Karrakani gibi üçüncü/dokuzuncu asrın büyük üstadlarına benzer Sufiler ortaya çıkmış; öte tarafta sentez, derleme ve tarihler şeklinde yeni Tasavvuf yazımları baş göstermiştir. Ebu'l-Hasan Karrani gününün kutbu olarak görülüyordu; onun Bayezid'le olan özel manevî ilişkisi Attar'ın *Tezkirat el-Evliya* adlı eserinde güzel bir biçimde anlatılmıştır. Kanakahlar arasında bugüne kadar Tasavvuf literatürünün ana gövdesini oluşturmuş olan bu eserlerin çoğunun yazarı İranlıydı; bunlardan bazıları Kalabadi, Sarrac, Mekki, Sulemi ve Ebu Nuaym'dır.

Buhara'da 390/1000 yılında ölen Ebubekir el-Kalabadi *et-Te'arruf li Mezheb ehl ü'l-Tasavvuf* adlı eseriyle tanınır. Bu kitap Tasavvuf literatürünün klasik bir eseri olup yazıldığı andan itibaren popüler olmuştur. Üstelik bu eser, Ebu İbrahim Mustamli el-Buhari'nin —bu şahıs Kalabadi'nin öğrencisi olabilir— Farsça yazdığı bir şerhi de ihtiva etmektedir. Şimdiye kadar tamamiyle incelenmeyen bu şerh, ilk dönem Tasavvuf tarihinin ve öğretisinin en zengin kaynaklarından biridir.

378/988 yılında ölen Tus'lu Ebu Nasr es-Serrac Cafer el-Huldi'nin talebesiydi ve onun vasıtasıyla Cüneyd'in okuluna bağlanmıştır. Serrac'ın *Kitab el-Luma' fi'l-Tasavvuf* adlı eseri Tasavvuf ve Tasavvuf öğretisi üzerine yazılan temel bir kitaptır. Bu eser, Sufilerin yaşamlarını konu almakla kalmaz, aynı zamanda temel Sufi öğretileri hususen manevî durumları ve tüm Sufilerin taklit ettiği Hz. Peygamber'in portresini açık ve sistematik bir biçimde ele alır. Kitap aynı zamanda ilk Sufilerin sözlerine ve eserlerine yapılan referanslarla doludur. Entellektüel temeli açısından bu kitap Cüneyd'in okuluna benzemektedir.

Ebu Talib el-Mekki İran'da doğmuş ve fakat Mekke'ye gitmiştir. Burada Cüneyd'in başka bir talebesi olan Ebu Said el-Arabî ile beraber çalışma fırsatı bulmuş ve bu şehirde 386/996 yılında ölmüştür. Özellikle Muhasibi okulundan faydalanan Mekki, Tasavvufun farklı veçhelerini Şer'i öğretilerle ters düşmeden başarılı bir şekilde sentez etmiştir. Onun *Kitab el-Luma* ile yarışan eseri *Kütü'l-Kulub*, *el-Luma*'dan daha az alıntı içerir, ama ondan daha çok tartışma ihtiva eder. Edebi açıdan bakıldığında bu eser Arapça yazılan en güzel Tasavvuf eserlerinden biri olup incelemesi gayret ve dikkat gerektirir. Bu kitap özellikle Gazâlî gibi birçok sonraki Sufileri derinden etkilemiştir. Örneğin Gazâlî'nin Muhasibi'den de etkilenen eseri *İhya Ulum el-Din Kut el-Kulub*'un büyütülmüş şekli olarak kabul edilmiştir.

İslâm'da Tabakat formunda bilinen ilk sistematik evliyalar tarihi, 412/1021'de ölen Nişapur'lu Ebu Abdurrahman es-Sulemi'nin *Tabakat es-Sufiyye*'sidir. Bu yazar Tasavvufla ilgili birçok eser yazmıştır, ama *Tabakat* hem kendi içinde hem de Ensari'nin daha iyi tanına *Tabakat es-Sufiyyesi*'ne kaynaklık etmesi açısından önemlidir. Ensari'nin eseri Sulemi'nin kitabına dayanılarak Herat lehçesiyle yazılmış bir eserdir. Yine Attar ve Cami gibi daha sonra gelen Tasavvuf biyoğraficilerinin çoğu Ensari ve Sulemi'den etkilenmişken Zehebi'nin *Tarik el-İslam* adlı eserinde yaptığı gibi bazı Tasavvuf tarihçileri daha çok Sulemi'nin eserinden yararlanmışlardır. Sulemi'nin *Tabakat*'ı ilk Sufilerin özellikle Cüneyd okulunun öğretilerini özetleyen değerli bir eserdir.

Dördüncü/onuncu asrın sonlarında ve beşinci/onbirinci asrın başlarında Tasavvuf İslâm dünyasında hızla yayılmış ve onunla birlikte Tasavvuf'un öğretilerini, pratiklerini ve tarihini anlatan birçok eser yazılmıştır. Bu dönemde yaşayan ve 430/1038'de ölen Ebu Nuaym el-İsfahani günümüze kadar Tasavvuf tarihinin en abidevi eseri olarak gelen on büyük ciltlik bir ansiklopedi yazmıştır. Kaybolan birçok

Tasavvuf tarihi eserine dayanan bu geniş referans eseri entellektüel bir yapı içermeyip Tasavvufun ne teorik ne de pratik yönünü sistematik bir şekilde anlatmaz; fakat farklı Sufi "sınıfları" —bunların ilki de Sahabe-i Kiram'dır.— konusunda önemli bilgiler içerir. Bu ansiklopedik eserin son iki cildi, ilk iki asrın Tasavvufunu dikkatlice tasvir eden bilgiler içerir.

Selçukluların gelmesiyle birçok siyasi ve fikri dönüşüm yaşanmıştır; bu da felsefenin, ilimlerin ve Kelam'ın gelişim yönünü tamamen değiştirmiştir. Buna paralel olarak, İslamî batıniliğin içinde yer alan ve Tasavvufa benzeyen İsna Aşeriyye ve İsmaili gibi Şii irfan okulları da Selçukluların gelmesiyle tarzlarını değiştirmiştir. Fakat Tasavvufta dördüncü/onuncu asırda tutturulan yol hemen hemen aynı istikamette sürmüştür. Serrac ve Mekki gibi zatların sentezleri, beşinci/onbirinci asırda Kuşeyri —*Risale* adlı eserinde— ve Hucviri —ilk Farça Tasavvuf eseri olan *Keşf el-Mahcub* adlı kitabında— tarafından sürdürülmüştür.

Selçuklu döneminde öğretilerini ifade etmede Farsça'yı kullanan ünlü Sufiler örneğin Ebu Said Ensari, daha sonra Attar ve Senai ve şair olmayıp Gazâlî gibi eserlerini nesir türünde yazan diğer önde gelen Sufiler aynı ağacın dalları olup bu ağacın bazı meyveleri burada anlatılmıştır. Beşinci/onbirinci asırdan itibaren yüzyıllarca dallarını İran literatürü sahasına uzatan muhteşem ağacı meydana getiren İslâm vahyi vasıtasıyla İran toprağına ekilen Tasavvuf çekirdeğidir. Farisi üyeleri daha başlangıçta birçok edebiyat şaheseri meydana getiren Tasavvuf geleneğinin manevî bereketi İran'daki tüm sanatları derinden etkilemeye devam etmiştir. Bu manevî güç ile Farsça'nın gizli dehasının izdivacı neticesinde İran'ın eşsiz Tasavvuf şiiri doğmuştur. Bu şiir, sadece İran edebiyatının en evrensel parçası olmakla kalmamış, aynı zamanda asırlarca Asya'nın uzak yakın birçok milletinin manevî ve dini yaşamında hayati bir rol oynamıştır.

[1]Bkz. R.A. Nicholson (ed.), Leiden, 1914), s. 22.

[2]Mim, ayn ve sin arasındaki ilişkilere dayanan farklı sektler için bkz. L. Massignon, "Selman Pak et les premices spirituelles de l'Islam iranien", *Opera Minora*, Vol. I (Beyrut, 1963), ss. 470-2.

[3]Attar, *Müslim Saints and Mystics*, tr. A. J. Arberry, Londra, 1966, ss. 20-22.

[4]A.J. Arberry, Sufism, s. 33.

[5]Haller üzerine bkz., Nasr, *Sufi Essays*, Bölüm 5 ve C. Rice, *Persion Sufis*, Bölüm 5.

[6]Arberry, Sufism, s. 37.

[7]Anavati ve Gardet, s. 31.

[8]Arberry, *Sufism*, s. 46.

[9]Şu eserin Arapça girişinde bulunmaktadır: A. Emin, *Kitab et-Tevehhüm*, ed. A.J. Arberry, Kahire, 1937, s. dâl.

[10]İbid., s. 90.

[11]Kur'an-ı Kerim, 7/172 (Pickthall'ün tercümesi), ve S.H. Nasr, *İdeals and Realities of İslâm*, ss 25-6.

[12]Ali Abdulkadir, *The life, Personality and Writings of el-Cüneyd,* s. 76)

[13]R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism,* (Londra, 1960), s. 95)

[14]A.j. Arberry, "Bistamiana", 850 AS, Vol. XXV, kısım l (1962), ss. 28-37.

[15]Bakli, *Şerh-i Şathiyyat* ("*Commentaire sur les paradoxes de Soufis*"), ed. H. Corbin, Tahran-Paris, 1966) ss. 102, 105.

[16]Arberry, Sufism, ss. 54-5.

İRAN'DA BİYOLOJİ, SİMYA VE TIBBIN GELİŞİMİ

1. GİRİŞ

İRAN'ın İslâm egemenliğine geçişi İranlılar'a gerçek bir beynelmilel toplumun üyeleri olma ve meydana getirilmesinde kendilerinin de temel bir rol oynadığı dünya çapında bir medeniyete katılma imkanı vermiştir. Asya'nın merkezinden Avrupa'ya kadar geniş bir alana sahip olan bu homojen medeniyet fikir alış-verişini kolaylaştırmış ve İranlıların da büyük payı olduğu bilim tarihinde altın bir çağın temelini atmıştır. İslâm bilimi ikinci/sekizinci asırda antikitenin bilimsel ve felsefi geleneklerini Arapça'ya kazandıran geniş bir tercüme hareketi dördüncü/onuncu ve beşinci/onbirinci asırlarda Selçukluların egemenliğinden hemen önce zirveye ulaşmıştır. Bilim tarihinde son derece önemli bir yeri olan bu dönem boyunca İran bilimsel faaliyetin ana mekanı idi; fakat hiç kuşku yok ki bu faaliyette pek çok Arap ve İranlı olmayan düşünür ve bilim adamı yer almıştır; ama çağın bu büyük felsefi ve bilimsel aktivitesine katkıda bulunanların çoğu İranlıydı.

Bir anlamda bu dönemin bilim faaliyeti Sasani döneminin sonlarında başlayan faaliyetin daha geniş ölçekli bir devamı sayılabilir. Sasani'nin son dönemlerinde *Zic-i Şehriyar*'da görülebileceği gibi astronomide ve tabii ki tıp ve farmakolojide (ilaçbilim) önemli çalışmalar yapılmıştır. Bu alanda Burzuya'nın faaliyeti Hindistan seyahatı ve

Sanskritçe metinlerin eski Farsça'ya çevrilmesine önayak oluşu tarihin sonraki sayfalarına yansımıştır. Ayrıca Cundişapur, Urfa'nın M.S. 489'da Bizanslılar tarafından bozguna uğratılmasından sonra büyük bir tıp merkezi olmuş ve İslâm fetihleri döneminde kadim dünyanın en önemli tıp merkezi haline gelmiştir. Botanik ve farmakolojide ise Sasani İran'ı ile Çin arasında önceden başlayan büyük bir alış-veriş vardı ve bazı Grek kaynaklarına ulaşılmıştı. Simya ve metalürji gibi okült bilimlerde bile İran'ın Çin ve İskenderiye kaynaklarına teması olmuştu. Zerdüşt'e atfedilen birçok Hermetik orijinli okült bilim eseri bulunmaktadır; bunlar mantık gibi diğer alanlarda yapılan çevirilerle beraber Grekçe'den eski Farsça'ya (Pehlevi dili) kazandırılmıştır.

Sasani dönemindeki bu bilim ilgisinin Arapça kaynaklarda Pehlevi dilinden ziyade Süryanice'yle alakalı olduğu belirtilmektedir. Pehlevi diline tercüme edilen bazı bilimsel eserler olmasına karşın Pehlevi dili, Bundahişn ve Denkart gibi eserlerden de anlaşılabileceği gibi daha çok Sasani İranı'nın felsefe-dini dili olarak kalmış, buna karşılık Cundişapur'da bilim eğitimi ve bilimsel tartışmalar genelde Arapça'nın kardeşi olan Süryanice ile yürütülmüştü. Bu olgu İslamî döneme geçişi kolaylaştırmıştır; zira kısa süre sonra başka bir Sami dili olan Arapça Süryanice'nin yerine bölgenin bilim dili olmuştur. Sasani tecrübesi İranlıların geçişini ve Arapça'yı öğrenmelerini kolaylaştırmıştır. İranlılar'a ilk defa dünya çapında sesini duyurabilme imkanı veren Arapça onların dini dili olmasının yanında büyük zenginlik ve kesinliğe sahip bir bilim dili de olmuştur. İranlılar Arapça'nın yedi veya sekiz asır dünyanın en önemli bilim dili olmasına yardım etmişlerdir.

Şurası iyi bilinmektedir ki, tefsir ve hadis gibi din ilimleriyle bağlantılı olan Arapça söylem, bilimsel ve felsefi eserlerin söyleminden tarz olarak farklıdır. İbn el-Mukaffa gibi Farisi bilginler bu bilimsel söylemin geliştirilmesinde büyük rol oynamış ve İslâm'ın ilk dönemlerindeki bilimsel faaliyetlerin yürütülmesinden sorumlu ulema ve umera ekseriyetle Farisilerden oluşmuştur. Farisilerin felsefi ve bilimsel Arapça söylemi oluşturduklarını söylemek belki mübalağa olabilir, ama onların bu alanda büyük rol oynadıkları şüphesizdir. İranlılar kendilerini daha önceki dönemlerden farklı olarak dünya çapında bir alana açan düşüncenin kesin ifade edilişinde aracı rolu oynamıştır. Dahası, Kur'an'ın neden olduğu manevî dönüşümler, Arapça'nın mevcudiyeti entellektüel iletişim ve fikir alış-verişini kolaylaştıran dünya çapında bir medeniyet İranlıların soyut düşüncede büyük ilerleme kaydet-

melerindeki temel etkenlerdir. Eğer Akamenler dönemi siyasette, Sasani dönemi de idare şehir planlama ve mimaride İran'ın altın çağlarıysa; İslâm'ın ilk asırları da hiç kuşkusuz ilimlerde özellikle tıp ve matematikte İran tarihinin altın çağıdır. Bu dönemin İranlı bilim adamları bilim tarihinin yıldızları arasında bulunmaktadır.

II. MÜTERCİMLER

Bilimlerde Sasani döneminden İslâm dönemine geçişin işareti Greko-Süryani, Pehlevi ve Sanskrit kaynaklarından Arapça'ya yapılan tercümelerdir. Bu çok önemli süreçte mütercimlerin ekseriyeti Hıristiyan ve Harranlı idi, ama Farisilerin de özellikle Pehlevi dilinden Arapça'ya yaptıkları tercümelerle bunda önemli rol oynamışlardır. Farisiler de tıpkı diğer Müslümanlar gibi Arapça'yı bilim ve felsefe dili olarak kabul etmişti. İran kökenli bazı mütercimler şunlardır: Circis b. Buhtişu, Yuhanna b. Masuya (veya Maseveyh), İbn el-Mukaffa, Ömer b. Farhan el-Taberi, Muhammed el-Fezari, Nevbaht el-Ahvazî ve Ali b. Ziyad et-Temimi. Bunlar, Farisilerin tercüme ve geçiş döneminde oynadığı rolün büyüklüğünü gösterir. Üstelik, bazı Farisi aileler bu yeni bilimsel hareketin hamisi ve destekçisi olmuşlardır; bunlardan Bermekiler ve Nevbaht ailesi tanınmış örneklerdir.

Bizzat halife tarafından desteklenen ve yeni doğan İslâm toplumunun iç dinamiklerinin bir gereği olan bu gayretler neticesinde İranlılar, İslamî ilimlerin ham maddesi görevi gören çok zengin kaynaklara sahip olmuşlardır. Bu kaynakların varlığı yeni kültürel iklim ve tercümelerin soyut düşüncenin ifadesi için daha da geliştirdiği yeni bilimsel dilin mevcudiyeti bilimlerdeki bu faaliyeti hızlandırmış ve nihayet bu çabalar dördüncü/onuncu ve beşinci/onbirinci asırlarda İbn Sînâ ve Biruni gibi şahıslarla zirveye ulaşmıştır. Tıp ve biyolojik bilimlerde ise hem Hipokrat ve Galen geleneklerinin tıbbını hem de İran ve Hint tıbbını kendinde barındıran Cundişapur'un varlığı kadim bilim dünyasından İslamî bilime geçişi devamlı ve tutarlı kılmıştır. Üçüncü/dokuzuncu ve dördüncü/onuncu asırlarda Taberi ve Razi gibi devlerin tarih sahnesine çıkışı bu var olan arkaplan sayesindedir.

III. BİYOLOJİK BİLİMLER

Batı'da bilim tarihçileri genelde İslâm, Hint veya Çin bilimine modern Batı biliminin kategorileriyle yaklaşır; fakat sonra görürler ki bu kategoriler söz konusu bilimlere uygulanamamaktadır. Bu özellikle biy-

olojide yapılır. Müslümanların örneğin Aristo'nun eserlerinde rastladığımız biyolojiye benzer bir biyoloji geliştiremedikleri ve yalnızca farmakoloji ile ilgilendikleri söylenir sık sık. Bu ifade, ancak biz "modern biyoloji anlayışına uygun bir İslamî biyoloji" aradığımız zaman doğru alabilir. Böyle birşey yapıldığı zaman "İslami biyoloji" —veyahut "Çin biyolojisi"— adına pek fazla birşeye rastlayamayız. Fakat Çin'de olduğu gibi İslâm'da da biyoloji ve yaşam bilimlerine değinen pek çok eser bulunmaktadır. Ayrıca tıp, farmakoloji, zooloji, botanik doğal tarih, edebiyat, filoloji ve hatta felsefe ve psikoloji (geleneksel anlamında) üzerine yazılmış eserlerde de biyolojiye ilişkin pek çok şey bulunabilir.

İslamî bir bakış açısından tüm kainat canlı kabul edilir ve yaşam bilimleri de tüm eşyayı inceler. Canlı ve cansız madde arasındaki ayırım yaşamın (canlılığın) farklı safha, tezahür ve dereceleri arasındaki ayırım kadar keskin değildir. Yaşamın (canlılığın) bu tezahür ve dereceleri, gerçekliğin farklı düzeylerinde bulunan evrensel varoluşun niteliklerinden başka birşey değildirler. İslamî bilim vasatında yaşam ilimlerinden bahsetmek demek sanki genel olarak eşya ilminden bahsetmek gibidir. Kendimizi bitkiler ve hayvanlarla sınırlasak bile "yaşam bilimleri"nin ne olduğu sorusu modern, bilim bağlamındakiyle aynı değildir. Zira İslâm'da "yaşam" sorusu "muharrik güç" veya anima sorusuna tebdil olur; bu nedenle Aristo ile birlikte Müslüman filozof ve bilim adamları yaşam fenomeninin anlaşımsanın anahtarı olarak psikolojiyi görmüşlerdir. Onlar için nebatat ve hayvanattaki yaşama atfettiğimiz tüm niteliklerin sebebi nebati nefs (el-nefs en-nebatiyye) ile hayvani nefs (en-nefs el-hayavaniyye)'tir. Bu genel ilkelerin mütâleasının dışında hayvani ve nebati yaşamın arandığı yer sırasıyla zooloji ve botaniktir. Artık bu bilimlerde genel bir biyolojik eşyayla ilgili sorular değil, farklı yaşam formlarının nitelikleri ve onların fonksiyonlarına ilişkin sorular sorulurdu.

Nebati ve hayvani nefslerin melekelerine ilişkin teori geliştiren Müslüman filozofların çoğu Farisi idi. Farabî bu konuya eğilmiş, İhvan-ı Safa ondan genişçe sözetmiş, İbn Sînâ *Kitab eş-Şifa* adlı eserinin fizik bölümünün altıncı kitabını bu konuya ayırmıştır. Onun nebati ve hayvani nefslerin melekeleri hususundaki görüşü şu şekilde özetlenebilir:

Nebati nefs (en-nefs en-nebatiyye):

a. Beslenme melekesi (gıda'iyye)
b. Büyüme melekesi (namiyye)
c. Üreme melekesi (müvellide)
Hayvani nefs (el-nefs el-hayvaniyye):
a. Hareket melekesi (muharrike)
b. İdrak melekesi (müdrike)

Hareket melekesi, arzu ve bedensel hareket hassalarından oluşurken arzu iki zıt ve fakat tamamlayıcı hassa olan şehvet ve hiddeti içerir. Bunlardan biri çekme diğeri itmeye sebep olur. Bu "meleke psikolojisi"nde ve "evrensel veya âlem ruhu"nun nebati ve hayvani nefslere nüfuz ettiği anlayışında Müslüman düşünürlerin "yaşam teorilerinin" temeli bulunabilir. Yaşamın meydana gelmesi cansız maddeler denizinde mucizevi bir biçimde vuku bulmuş değildir. Bilakis ana maddi şeylerle başlayan dünyevi varoluşun her safhasına formunu veren "form verici" Onuncu Akıl'dır. Madenlerden bitkilere, bitkilerden hayvanlara her yeni yaşam safhası, tüm kainata canlılık kazandıran evrensel ruhun belli bir melekesinden başka birşey olmayan yeni bir "ruhun" ortaya çıkmasıyla mümkün olmaktadır. Yaşam bilimleri, madenlerden meleklere uzanan evrensel bir zincirle birbirine bağlıdır.

Gerçekten de ilk Müslüman ve Farisi filozof ve bilim adamların yaşam bilimleri çalışmalarının çerçevesi olarak kabul ettikleri kavram varlık zinciridir *(meratib el-vücud)*. Onlara göre, en yüksek madenin üzerinde de en aşağı bulunur ve bu üç âlem birbirine bağlıdır. Farklı yaratıkların nitelik ve hususiyetleri onların "büyük varlık zincirindeki" ontolojik statüsünü belirler. Bu fikir, farklı canlı varlıkların zaman ve mekan bakımındaki ilişkileri üzerine hayli tartışma yapılmıştır. Örneğin Mu'tezili Nazzam, Cabir b. Hayyan, Biruni ve İhvan-ı Safa gibi oldukça farklı düşünürler mahlukatın dereceleri ve yeryüzünde farklı mahlukların ortaya çıkışı konusunda öylesine görüşler ileri sürmüşlerdir ki bazıları onları Darwin'in evrim teorisinin öncüleri olarak görme yanlışına düşmüştür. Hakikatte onların zihinlerinde evrim değil, mertebe (derece) bulunmaktaydı ve onların bilim teorisi, Yaratıcı'nın mahlukat üzerindeki egemenliğine son veren ondokuzuncu asrın evrimciliğinden ziyade Cuvier gibi doğa tarihçilerinkine benzemekteydi.

Bazen bu temel varlık zinciri kavramına farklı tabii alanlar ve bunlar ile arketip âlem —ki bu alemin en soyut sembolizmi matematik dünyasında bulunmaktadır— arasındaki benzerlik ve ilişki kavramları

da eklenir. Böylece, farklı varlıklar arasındaki ilişkiyi inceleyen oldukça gelişkin bir ilim meydana getirilmiştir. Bu varlıklar sık sık matematiksel sembollerle birbirine bağlanmıştır. Bu "Pisagorcu biyoloji" ilk dönem Şii düşüncesinde Hermetik ve simya ilmiyle beraber büyük dikkat çekmiştir. Cabir'in külliyatının biyoloji bölümü bu tip bir yaklaşımın örneğidir; ayrıca matematiksel sembolizmi bitki ve hayvanların morfolojik ve anatomik çalışmasıyla birleştiren *İhvan-ı Safa'nın Risaleleri* de buna güzel bir misaldir.

Bu dönemin yaşam bilimlerinin Kur'ani vahye dayalı önemli bir başka özelliği de tabiatı ve özellikle canlı varlıkları "Allah'ın ayetleri" olarak görmeleri ve onlardan ahlaki ve manevî faydalar elde etmeleridir. "Onlara alametlerimizi ufukta ve onların içlerinde göstereceğiz. Ta ki bunun Hakikat olduğunu anlayana kadar" (XII, 53, Pickthall'ın tercümesi) ayetinde buyurulduğu gibi Allah ufukta "ayetlerini" gösterdiğine göre Tevhid'i daha iyi anlamak amacıyla bu ayetleri incelemek Müslümanın vazifesidir. Bunun için tüm yaşam ilimleri çalışmalarına yerini veren güçlü bir dini ve manevî mülahaza bulunmaktaydı. Tabiatın ve hususen canlı varlıkların mütalaası bu varlıklar karşısında duyulan hayret ve hayranlık hissiyle yapılmıştır; öyle ki tabiatı konu edinen çoğu eser bu yüzden *"Acaib el-Mahlukat"* olarak adlandırılmıştır.

Bu İslamî eğilim, Müslümanların tevarüs ettiği ve Aristo ile Teophrastus'un biyoloji geleneklerinden farklı olan Hint-İran doğal tarih geleneği ile güçlenmiştir. Bu Hint-İran geleneği, ahlaki ve dini soruları biyolojik ve hususen zoolojik sorularla birleştirmişti. Önce Sanskritçe'den eski Farsça'ya (Pehlevi dili) daha sonra İbn el-Mukaffa tarafından Pehlevice'den Arapça'ya çevrilen *Kelile ve Dimne* adlı eser bu çeşit çalışmanın mükemmel bir örneğidir. Bu kitapta, hayvanların davranışları, onlardan ahlaki ve dini dersler çıkarmak maksadıyla mütalaa edilmiştir. Bunun gibi, İslâm dünyasında oldukça popüler olan *İhvan-ı Safa'nın Risaleleri*'ndeki insan-hayvan konuşmaları bölümü zoolojik bir çalışmayla başlar ve insan ile canlılar alemi arasındaki manevî ilişkinin derin bir incelemesine dönüşür. Yukarıda belirtilen ilkelerin yanında bu anlayış, üçüncü/dokuzuncu asırdan beşinci/onbirinci asra kadar telif edilen eserlerde gözlenebileceği gibi yaşam bilimleri yaklaşımının genel özelliklerinden biridir.

IV. DOĞAL TARİH, ZOOLOJİ VE BOTANİK

Yaşam bilimlerini konu edinen eserler, birçok farklı kategori altında ortaya çıkmıştır. Felsefi eserlerde doğal feslefe (tabiiyyat) ile ilgili olan bölümlerde genelde bu konuya da yer verilmiştir. *Kanun* gibi tıbbi eserler genellikle yaşamın ve ölümün manası ve canlı varlıkların vazifesi üzerindeki genel konuşmalarla başlar. Genel coğrafi tasvirler ve doğal tarih kitapları bitki ve hayvanları konu edinen sayfalarla doludur. Hatta edebiyat ve tefsirden Ebu Hanife el-Dinaveri ve el-Cahız'ın eserleri gibi filolojik eserlere ve onlardan *Sindbad-name* ve "Arap Geceleri" gibi halk masallarına kadar pek çok eserde yaşam bilimlerine ilişkin o dönemin bilgilerini içerir.

İslamî dönemin ilk yıllarından beşinci/onbirinci asra kadar ki devrede meydana getirilen doğal tarih kitapları yedinci/onüçüncü ve sekizinci/ondördüncü asırlarda yazılan kitaplar kadar çok değildir. Bu ikinci dönemde *Aca'ib el-Mahlukat, Nuzhat el-Kulub, Hayat el-Hayavan* ve *Nuhbat el-Dehr* gibi büyük zooloji kitapları yazılmıştır. Fakat ilk dönemde bu alanda büyük şahsiyetler yetişmiştir; en mühimleri de "Arapların Piri" olarak ün yapan el-Mesudî'dir. Ayrıca doğal tarih alanında ikinci döneminkine benzer bazı eserler de yazılmıştır. Daha İslâm'ın ikinci asrında kendisi birçok doğa tarihi eserinin yazarı olan altıncı Şii İmam Cafer el-Sadık'a olan ilginin başladığını gözlemlemekteyiz. İmam'ın okuluyla yakından alakalı olan Cabir'in külliyatı genel doğa tarihi üzerine birçok esere sahiptir.

Doğal bilimlere ilişkin eserlerin genelde bir konuya —örneğin zooloji veya botanik— hasredildiği üçüncü/dokuzuncu asırda Aristo'ya atfedilen *Sırr el- Esrar*-Latincesi *"Secretum Secretorum"*dur— adlı tuhaf bir eser sahneye çıkmıştır. Aslında bu eser muhtemelen Süryani kaynaklı olup geç Sasani ve Hellenistik "nesnelerin nitelikleri ilmi"ni yansıtmaktadır. Bu ilim doğal nesnelerin özelliklerinin fizyonomik, büyüsel ve okült incelemesini olağan doğa tarihi çalışmasıyla bütünleştirir. Bu çeşit "ilim" Hermetisizmle yakından alakalı olup merkezi Suriye, İran ve —İslam'dan önce— Merv'dir. Bu, Arapça birçok doğa tarihi eserine girmiş ve bu eserlerin Latince, Catalan ve diğer Avrupa dillerine çevrilmesiyle oralarda yer bulmuş ve Batı'da doğal tarihin "büyülü okulunu" önemli ölçüde etkilemiştir. İran ve çevresinde geç Sasani döneminde nesnelerin okült özellikleriyle ilgilenen bir okulun olması gerekir; ama bunun izlerine pek rastlanılamamıştır. Sadece üçüncü/dokuzuncu asırda aniden ortaya çıkan ve Müslüman doğa

tarihçilerinin bir okulunu önemli ölçüde etkileyen *Sırr el-Esrar* gibi bir eser bulunmaktadır.

Bu ilk dönemde doğa tarihi alanında İbn Kuteybe gibi başka şahsiyetler de çıkmıştır. Kuteybe'nin *Uyun el-Ahbar* adlı kitabı bu konuda hayli zengin bilgi içermektedir. Fakat bu dönemin en mühim doğa tarihçisi sık sık Pir ile karşılaştırılan Ebu'l-Hasan el-Mesudî'dir. Mesudî, Batı ve Orta Asya, Hindistan ve Hint Okyanusuna yaptığı seyahatlerde ilk elden coğrafi bilgiler toplamıştır. Felsefe ve teoloji eğitimi de alan Mesudî tarih, coğrafya, jeoloji, botanik ve zooloji unsurlarını ihtiva eden doğa tarihi eserleri yazmıştır. Mesudî'nin görüşlerini özetleyen *Muruc ez-Zeheb ve et-Tenbih ve'l-İşraf* adlı iki eseri dördüncü/onuncu asırda doğa tarihi üzerine yazılmış belki de en önemli iki eserdir.

Mesudî bir tarihçi olarak Taberi ve el-Yakubi'nin evrensel tarih geleneğini ve bir coğrafyacı olarak da Harezmi İbn Hurdadbih, filozof Kindi, Belhi ve İstahri'nin eserlerini izlemiştir. Fakat onun en önemli özelliği doğal tarihe yaptığı vurgudur. Elbette ki hem İslamî evrensel tarihler hem de birçok coğrafya doğa tarihine ilişkin pek çok sayfa içerir, ama bu eserlerde el-Mesudî'de gördüğümüz Hora ve faunanın (bitkiler ve hayvanlar alemi), madenlerin ve jeolojik formasyonların titiz gözlemi bulunmamaktadır. Bu özellikler dolayısıyladır ki el-Mesudî'nin eserleri saf tarihi eserler arasında değil de bilim ve doğa tarihi eserleri arasında tasnif edilir.

ZOOLOJİ

İlk dönem İslâm zooloji eserlerinin tümü Arapça olup filozofik mülahazalarla yakından alakalıdır; bunu el-Asma'i ve el-Cahız'ın eserlerinde rahatlıkla görebiliriz. Fakat Cahız'ın *Kitab el-Hayevan*'ında bile eski zaman İran hayvan bilgisi bulunmaktadır. İbn el-Mukaffa'nın Arapça'ya çevirerek popüler yaptığı *Kelile ve Dimne*, bilimsel ve ahlaki kaygıları birleştiren Hint ve İran hayvan bilgisini (Araplara) öğretmiştir. Hayvanların davranışları hakkında yakın bir bilgi gerektiren bu ahlaki alaka günün edebiyatının ekseriyetinde bulunabilir; hatta çoğu sayfaları Farisi unsurlar taşıyan "*Arap Geceleri*" bile. Ancak hayvanları konu edinen en ünlü Farisi edebiyat eseri —*Cevami el-Hikayat*— yedinci/onüçüncü asırda el-Aufi yazmıştır.

İlk asırlarda özel olarak zooloji üzerine yazılmış pek az eser vardı; bunlardan biri de beşinci/onbirinci yüzyılda yaşayan Ebu Said b. Buh-

tişu'nun eseri *Tebayi el-Hayevan*'dır; ayrıca kuşlar ve evcil hayvanları konu edinen kitaplar da yazılmıştır. Ancak dönemin en önemli zoolojik tartışmaları, hayvanların anatomi ve fizyolojisini ele alan tıbbi ve felsefi eserler de bulunmaktadır. İbni Sînâ'nın *Kanun*'unun hayvanların genel mahiyetine ilişkin bölümleri ve özellikle *Şifa*'nın fiziğinin (tıp) sekizinci kitabı bu tip yazıların örneğidir. Bu ikincisi, Aristo ve Galen geleneklerini takip eden bir kitap olup dönemin en önemli teorik zooloji kitabıdır.

Ancak tıpkı diğer Müslümanlar gibi İranlıların zoolojiye olan ilgileri teorik değil pratik amaçlıydı. Bu ilgi ya *İhvan-ı Safa'nın Risaleleri*'nde ve *Kelile ve Dimne*'de gördüğümüz gibi ahlaki ve manevî dersleri çıkarmaya ya farmakoloji eserlerinde gördüğümüz gibi hayvanların uzuvlarının tıbbi özelliklerini öğrenmeye ya da tarımsal eserlerde gördüğümüz gibi hayvanların tarımda kullanılmasına yönelmiştir. Tek bir hayvanı konu edinen eserler bile özel olarak onun istimaliyle —örneğin avcılık gibi— ilgilenir; bunu sonraki asırlarda avcılık üzerine yazılan bazı ünlü eserlerde bulabiliriz. Bu konuda Farsça yazılmış önemli örneklerden biri de İbn Sînâ'nın talebesi ve Biruni'nin arkadaşı Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed Nesevi'nin *Baznam*e'sidir. Matematik üzerine yazdığı eserlerle de tanınan Nesevi avcılıkta kullanılan kuşlar üzerine yazdığı *Bazname*'sini Farsça olarak telif etmiştir; Nesevi bu kitabı yazarken farklı milletlerin özellikle İranlılar'ın eserlerinden yararlanmıştır. Bu eser, İranlıların Sasani dönemine kadar uzanan bu konu üzerindeki güçlü ilgilerinin bir göstergesi ve av kuşları üzerine yazılmış eserlerin güzel bir örneğidir. Bu konuda sonraki asırlarda daha pek çok kitap yazılmıştır.

Zooloji kitapları felsefi açıdan incelendiğinde bile total varlık şeması içerisinde hayvanlarla daha çok ilgilidir, zira onların büyük varlık zincirindeki rolü büyük olup Kainatın total planını tamamlamak için varlıkları zaruridir. Zoolojik inceleme tıpkı botanik gibi hiçbir zaman sırf kendisi için yapılmamış daima bir amaca —bu amaç maddi veya manevî olabilir— yönelik olarak yapılmıştır. Çünkü İslâm medeniyetinde hiçbir zaman "bilim için bilim" anlayışı yer bulmamıştır. İslâm medeniyetinde bilim daima bir gaye —fikri veya maddi— uğruna yapılmıştır. Bu dönemde İran'da geliştirilen tüm bilimler hususen zooloji ve botanik bu genel ilkeyi doğrulamaktadır.

BOTANİK VE FARMAKOLOJİ

Tıpkı zoolojide olduğu gibi botanikte de bilgi edinmek için pek çok alanı araştırmak gerekir. Botaniğin Müslümanlar arasında nasıl geliştirildiğini anlamak için bitkilerin incelendiği pek çok alandan bilgi toplamak gerekir. Botanik de doğal tarih, coğrafya, tarım, filoloji, edebiyat ve hepsinden önemlisi farmakolojinin bakış açısıyla incelenmiştir; *Şifa*'da ve *İhvan-ı Safa'nın Risaleleri*'nde görüldüğü gibi teorik botanik, doğal felsefe (tabiiyyat) çerçevesi içerisinde ele alınmıştır. Bitkilerle ilgili yapılan çalışmaların çoğu bitkilerin özelliklerine ve onların değişik alanlara ve özellikle tıbba uygulanmasına yönelik olmuştur. Bu nedenledir ki Arapça ve Farsça tıp kitapları, bizim botanik ve farmakoloji hakkındaki bilgilerimizin en önemli kaynakları durumundadır. Tıp alanı bitkilerin mütalaasından ayrı değildir. Gerçekten Müslümanlar, madenler ve hayvani ilaçlardan ziyade bitkisel ilaçlara ağırlık vedikleri için farmakoloji hemen hemen uygulamalı botanik halini almıştır; biz de bu yüzden farmakolojiyi, onun doğal olarak içinde olduğu tıp ile beraber değil de botanik ile birlikte ele alıyoruz.

Filolojiye olan ilgi ve bitkilerin isimlerinin kökü üzerindeki araştırma, ilk dönem botanik eserlerinin —ki bu eserler filolojik ve bilimsel gayeleri bütünleştirmiştir; tıpkı el-Esma'i ve el-Cahız'ın edebi ve filolojik bir güdüyle zoolojide çalışma yapmaları gibi— temelini oluşturmuştur. Farisiler, İslâm'dan önce de önemli miktarda tarım ve botanik bilgisine sahipti; ve bugüne kadar gelmiş olan Arapça bitki isimleri Farsça kökenlidir. Ayrıca isimleri Babil, Grek ve Nebatî kökenli bitkiler de vardı. Bu, bitkilerin isimleri, morfolojileri ve özellikleri konusunda bir araştırma başlatmıştır. Bu araştırma Mağrib ve İspanya'da el-Gafiki ve İbn el-Baytar ile zirveye ulaşmıştır.

Kendini bu tür filolojik araştırmaya adayan İran kökenli yazarlar arasında şunları sayabiliriz: *Kitab en-Nebat*'ın yazarı Hişam b. İbrahim el-Kirmani, *Kitab ez-Zer*' ve diğer birçok zooloji kitabının yazarı Ebu Hatim el-Sicistani, bir sözlük çalışmasını andıran ilk dönem en ünlü İslâm botanik kitabı olan *Kitab el-Nebat*'ın —bu eser ilk dönem Müslümanlarının botanik bilgisini içeren değerli bir belge ve sözlü- yazılı Arapça'daki Fars kökenli malzemeyi ihtiva eden önemli bir kitaptır— yazarı Ebu Hanife el-Dineveri, birçok bitki ismini içeren *Kitab el-Cemhara*'nın yazarı İbn Dureyd, *Kitab eş-Şecer* ve bitki üzerine diğer birçok eserin müellifi Seyfudevle Sarayından İbn Haluya ve bitkilerle ilgili zengin bilgiler içeren sözlük niteliğindeki el-Kamus el-Muhit'in yazarı

Mecdeddin Firuzabadi. Bunlara Basra ve Kufe'nin diğer birçok gramerci ve filologlarını da katabiliriz; zira bunlar şu ya da bu biçimde Fars kültürüyle içli-dışlı idiler.

Tarım alanında ise ilk dönem İslâm eserlerinin temelini Farisi eserler kadar Bizans eserleri de oluşturmuştur. Ayrıca bunda Roma ve Nebatî kaynaklar da bir dereceye kadar etkili olmuştur. Ancak *"Geoponica"* literatürü hususen Cassianus Bassus'un eserleri ve İbn Vahşiyye'nin "Nebatî Tarımı" ismen bilinmelerine rağmen Fars kaynaklı eserler tıpkı diğer alanlarda olduğu gibi burada da herkes tarafından biliniyordu. Bunların izlerini onların Arapça eserler üzerindeki etkilerine ve Sasani uygulamalarının devamı niteliğindeki Horasan gibi kentlerdeki tarım faaliyetine bakarak sürebiliriz. Fars tarımını ele alan ve zamanın egemen tarım bilgisinin bir göstergesi olan *Barzname* adındaki tarım kitabının el yazmaları günümüze kadar gelmiştir.

Coğrafyacılar ve seyyahlar arasında farklı bölgelerin flora ve fauna ilgisi daima güçlüydü ve bu türden kitapların çoğunda bitkilere ayrılmış bölümler bulunmaktaydı. Bitkiler üzerine yazan ilk Müslüman coğrafyacı İbn Wedih el-Yakubi'dir; bunu kısa süre sonra İbn Rusta takip etmiştir. Bunlardan sonra coğrafya yazarlarının çoğu tasvir ettikleri bölgenin bitki örtüsüne değinmiştir. Bu işi yapan coğrafyacılardan İbn Hevkel ve İbn Hurdadbih ile seyyahlardan Biruni —Hindistan adlı eserinde— ve Nasir-i Husrev —Seyahatler adlı eserinde— önemlilerindendir. Netice itibariyle coğrafya kitapları botanik bilgimizin değerli kaynakları ve çoğu Müslüman coğrafyacı da hususen el-İdrisi gibi sonrakiler botanikçi durumundadırlar.

Müslüman bilim adamlarının kemale erdiği alan özellikle farmakolojidir; öyle ki son zamanlarda bir otorite bu konuda şunları söylemiştir: "Farmakoloji ve farmakognozide Ortaçağ Müslümanları, Grek ve Latinleri çok geride bırakmışlardır."[1] İranlılar daha Sasani döneminde farmakoloji ile içiçeydi; bunu ilaçların özellikle bileşiklerin Farsça isimlerinden kolaylıkla anlayabilmekteyiz. İranlılar bunu İslamî dönemde de devam ettirerek Theophrastus ve Dioscorides farmakalojilerini aşmışlardır. Bu gelenek, "farmakolojinin altın çağı" adı verilen Şabani'nin son dönemlerinde zirveye ulaşmıştır.

Müslümanlar ilaçları, basitler (müfredat) ve bileşikler (mürekkebat) şeklinde ikiye ayırmışlardır. İlaçlara ayrıca akakir adı da verilirdi. Ve ilaçlar hakkındaki kitaplar da çeşitli türlere ayrılırdı: Zehir kitapları, materia medica listeleri, özet kitaplar ve *Akrabadhin* —Grekçe bir keli-

meden gelen bu sözcük ilaç listesi veya reçete anlamındadır. Örneğin, İbn Sînâ'nın *Kanun*'u gibi çoğu İslâm tıp kitapları bu konuyu incelikle işler ve bu adla bilinen bazı bağımsız kitaplar da bulunmaktadır; örneğin İbn et-Tirmiz ile Semerkandi'ninkiler İslâm tarihinin en meşhurlarıdır.

İlk önce yazılan eser olan *Akrabadhin*, Yuhanna b. Mâseveyh'inki olup daha sonra Pietro d'Abano tarafından Latince'ye çevrilmiş ve yazarından dolayı *pharmacopoerm evangelista* adını almıştır. Ancak bu konuda Cundişapur'lu Sabur b. Sehl daha ünlüdür. Filozof Kindi de bitkilerle ilgilenmiş ve ilaçlar ile kokular üzerine *Akrabadhin* ve daha birçok eser yazmıştır. Filozof ve hekim Razi ise daha İbranice ve Latince'ye çevrilen ünlü bir *Akrabadhin* yazmıştır; bu konuda İbn Sînâ hâlâ Doğu'da bazı bölgelerde kullanılan *Kanun*'da bir ilaç listesi bırakmıştır. Onun çağdaşı filozof ve tarihçi İbn Miskeveyh (Musküya) da arkasında *Kitab el-Müfredat*'ı bırakmıştır.

Farsça ilaç kitaplarının en önemlisi 357/968 ile 366/977 yılları arasında Ebu Mansur Muvaffak b. Ali el-Hirevi tarafından yazılan *Kitab el-Enbiya el-Hakaik el-Edviya*'dır; çünkü bu kitap Fars dilinin günümüze kadar gelen ilk eserlerinden biridir. Yazar bu kitapta Grek, Süryani, Fars, Hint ve Arap kaynaklarından devşirdiği 585 reçeteden bahseder. Bu eserde ayrıca genel bir ilaçlar teorisi de geliştirilmiştir, ama onun en önemli özelliği Farsça olmasıdır, zira Hirevi bu kitapta Cürcani gibi istikbalde çıkacak pek çok yazarı sezmektedir ki, Cürcani altıncı/onikinci asırdan itibaren birçok Farsça tıp eseri yazmıştır.

Ayrıca bu dönemde farmakoloji alanında özel bir önemi olan başka bir kitap da hâlâ basılamayan Biruni'nin *Kitab el-Saidala*'sıdır. Yazarın başka eserleri gibi bu da büyük bir şaheser olup daha sonra Ebubekir b. Ali b. Osman Asfar el-Keşani tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir. Babil, Grek, Süryani, Hint ve Arap kaynaklarından faydalanan Biruni özelikle daha önceki Farsça eserlerden —bugün bunların çoğu kayıptır— yararlanır. Belki de dönemin en çok otorite sahibi kitabı olan Kitab el-Saidala ilk dönem Fars farmakolojisi hakkında da önemli bilgiler içermektedir.

Akrabadhin'in dışında farmakolojiye dair olan eserlerden biri de zehirleri ele alan kitaplardır. Farmakolojinin diğer dalları gibi bu konunun kaynağı da büyük ölçüde Hint kaynaklarıdır. Aslında ilaç kitapları çoğu kez Sanskritçe bir sözcük olan *Kunnaş* olarak adlandırılırdı. Fakat zehirlerde daha çok Hint etkisi egemendir. Hintliler gibi Müslümanlar

da zehirin değişik yollarla etkisiz kılınabileceğini biliyorlardı. Hem iktidar sahipleri hem de hekimler değişik zehir türleri konusunda bilgi edinmeye çalışmıştır —bunu *"Arap Geceleri"*nde rahatlıkla müşahede edebiliriz. Bu konu üzerindeki önemli kitaplardan biri Cabir b. Hayyan'ın *Kitab el-Sumum*'udur. Aynı derecede bilinen bir diğer kitap da İbn Vahşiyye'ninkidir. Her iki kitapta farmakolojinin bu dalı ile eşyanın okült hususiyetleri arasındaki bağ kolayca gözlenebilir. Bu iki yazar cevherlerin okült tabiatları üzerine yazan iki ünlü Müslüman yazardır.

V. JEOLOJİ VE MİNERALOJİ

Jeoloji ve mineraloji yaşam bilimleri arasında yer almasalar da doğal tarihin ayrılmaz parçaları olup İslâm bilimi bağlamında zooloji ve botanikin etüdünden ayrılamazlar. Jeolojide Müslüman yazarlar teorik tartışmalarını genelde Grek doğa tarihçileri ve coğrafyacılarının eserlerine dayandırmışlardır; ama bu ilk kaynaklarda yer almayan pek çok orjinal gözlem de yapmışlardır. Mesudî'de doğrudan gözleme dayanan tasvirler bulunmaktadır. Daha da önemlisi Biruni'nin *"Hindistan"* adlı eserinde Hint alt-kıtasının çökmüş bir havza olduğunu gösteren tasvirleridir. Ayrıca bu konuda İbn Sînâ'nın kaya oluşumu ve dağ yapısı teorileri ile çökmüş kayalar ve meteorlar üzerindeki çalışması ilginçtir. Yerküre hareketleri, tektonik değişmeler ve mineral oluşumu gibi jeolojik fenomenler ilk dönem Müslüman jeologlar tarafından izah edilmiştir; bugünkü teori ve gözlemler de bu izahları desteklemektedir.

Bu dönemin birçok yazarının eserinde sık sık tekrarlanan önemli bir tasvir de fosillerinkidir. İhvan-ı Safa ve Biruni fosillerin önceki çağlardan kalma hayvanların kalıntıları olduğunu söyleyerek doğru bir tarif yapmışlardır. Onsekizinci yüzyıla kadar fosillerin kendileri için bir sır olduğu Batı'nın aksine Müslüman yazarlar dağların tepelerinde bile fosillerin varoluşunu, tufanlarla kesilen çevrimler kuramını destekleyen kanıtlar olarak görmüştür; bu kuram, Cuvier ve diğer onsekizinci asır Batılı doğacıların teorilerine benzemektedir. Ayrıca, sonraki jeolojik çağlarda yaşam formlarının karmaşıklaştığına ilişkin bilinç de bulunmaktaydı; ama Müslüman bilginler hiçbir zaman Darwin'inkine benzer bir teori öne sürmemiştir; çünkü bu, İslâm metafiziği dahil, tüm metafiziklerin saçma bulacağı birşey olurdu.

Mineralojide teorik yan daha sonra değineceğimiz simya ile yakından alakalıydı. İbn Sînâ gibi kimsayal dönüşümleri kabul etmeyen bil-

ginler bile mineral ve metallerin doğasına ilişkin kükürt-civa teorisini benimsemiştir. Ancak mineroloji eserleri minerallerin mahiyetinten ziyade onların özellikleriyle ilgilenmiştir. Bu tür eserlerin ilkleri arasında Razi ve diğer otoritelerin de bahsettiği Utarid b. Muhammed el-Hasib'in *Meâfi el-ahcar*'ı ile Hermes ve Aristo'ya atfedilen *Havass el-Ahcar* ve *el-Ahcar* sayılabilir. Ortaçağda oldukça iyi bilinen Aristo'nun *el-Ahcar*'ı geç dönem Sasani Fars-Süryani geleneğine bağlı olup Theophrastus'un "Mineralojisi"nden farklıdır. Bu eser kesinlikle Doğulu bir derleme olup birçok Farsça taş ismi ihtiva etmektedir. Daha sonraları taş ve taşların özellikleri üzerine yazılan eserler arasında şunları sayabiliriz: Ebu Muhammed el-Hamazani'nin *Nuzhat en-Nüfus ve'l-Efkar fi Havass el-Mevâlid es-Selâse* ve *el-Cevhereteyn el-Akiketeyn'i ile Cürcani'nin el-Ağrad et-Tıbbiyye*'si. Nasiruddin Tûsî'ye atfedilen *Cevahirname* ve Ebu'l-Kasım Keşani'nin *Arais el-Cevahir*'i gibi değerli taşlar üzerine yazılmış ünlü eserlerin ortaya çıkmasına bu gelenek neden olmuştur.

Selçuklulardan önceki en önemli Müslüman hakkâk hiç şüphesiz *Kitab el-Cevahir fi marifet el-Cevahir* adlı kitabıyla Biruni'dir. Bu mineraloji şaheseri, taşlara mineralojik ve filolojik açılardan yaklaşarak farklı taşlara ilişkin çok değerli bilgiler içerir. Dahası, bu eser Kindi ve Nasr b. Yakub el-Dinevari'nin değerli taşlar üzerine yazdığı ve fakat kaybolan eserlerinden de yararlanır.

Yukarıda zikredilen eserlerin çağdaşı olan İbn Sînâ'nın *"De Minerallibus"* adlı eseri analitik mineralojinin zirvesini temsil eder. Batı'da uzun süre Aristo'ya ait zannedilen bu kitap ilk başta Şifa'nın fiziğinin beşinci kısmı iken Latince'ye çevrildikten sonra bağımsız bir kitap halini almıştır. Batılıların gözünde bu eser Aristo'nun üç âlem çalışmasını tamamlayan bir eserdir. Metallerin ve minerallerin terkibini ve onların doğal düzendeki yerini ele alan bu eser, daha çok minerallerin nitelik ve özelliklerini ele alan Biruni'nin *Cevahir*'i kadar önemlidir.

VI. SİMYA

İslamî simya geleneği, İslâm dünyasının diğer bölgelerinde olduğu gibi İran'da da İskenderiye okuluyla yakın ilişki içerisinde olmuştur; fakat özellikle büyülü kareler ile simya kuramları arasındaki ilişkide olduğu gibi bazı alanlarda Çinle de bağlantısı olmuştur. İslâm simyası ondan önce İskenderiye ve Çin'de, ondan sonra da Batı'da varolan simyalar gibi olup basit bir kimya değildir. Bilakis, İslâm simyası, metal-

lerin sembolizmine ve âlem-i sağir ile âlem-i kebirin (insan ile tabiatın) ilişkisine dayanan bir ilm-i nefstir. Onun perspektifi madde ile ruhun daha ayrılmadığı ve kutsalın hala doğal fenomenlerin sembolik önemiyle bağlantılı olduğu bir döneme aittir. Simya maddeyi asilleştiren bir yoldur. O hem bilim, hem tekniktir; hem psikoloji, hem cosmoloji, hem de sanatla alakalıdır. Simya, sanatkarın işine manevî bir önem atfeder ve kozmik —tabii güçleri kullanarak bizzat kozmik düzende manevî bir kemale ulaşmanın aracılığını yapar. Tasavvuf ile zanaat birlikleri (loncalar) arasındaki bağı simya oluşturmuştur; zira bu ilim Sufilere sembolik bir dil, sanatkarlara da sanat yöntemi sunmuştur. Bu gelenekte "sembolik vizyon"un yavaş yavaş kaybolmasıyla eşyanın sadece maddi yönüyle ilgilenen kimya ilmi ortaya çıkmıştır. Hiç şüphe yok ki bazı Müslüman simyacılar metal ve mineralleri kullanarak deney yapmışlar ve asırlarca kullanılan ve hatta bugün bile kimya laboratuvarlarında istimal edilen kimya alet-edevatını geliştirmişlerdir; fakat onların vizyonu eşyanın maddi yönüyle sınırlı değildir. Onlar için renkler, biçimler ve maddi dönüşümler daima sembolik bir anlam taşımıştır. Bu nedenledir ki simya hem Sufizm hem de kozmoloji ile alakalı olup geleneksel ve kutsal bir psikoloji, sanat, kimya, farmakoloji ve tıp ilmidir. Simya aynı zamanda İslâm'ın içinde yaşadığı maddi çevreye kendi damgasını vurup ruhun nüfuz ettirmesini de sağlamıştır.

İslâm simyasının kökeni İskenderiye ve Morianus ile Halid b. Yezid gibi şahıslarla ilişkilendirilir. Fakat Cabir b. Hayyan'ın eserlerinde açıkça görülebileceği gibi İslâm simyasında Fars, Mezopotamya ve Çin etkiler de olmuştur. Sasani İran'ında simya oldukça yaygın idi ve bu sanatın naklinde Cundişapur okulunun rolü yadsınamaz. Simya tarihinin önde gelen uzmanlarından biri olan E.J. Holmyard bu konuda şunları söylemiştir: "(Simyanın) temel ilkeleri Mezopotamya, Anadolu, Suriye ve Mısır'ı da içine alan Fars İmparatorluğu'nda ortaya çıkmıştır."[2] Sasani kimyası hakkında fazla bilgimiz yoksa da bu geleneğin izlerini sonraki Müslüman simyacıların eserlerinde bulabilmekteyiz. Bilhassa Razi'nin sık sık nuşadur'dan bahsetmesi, Ruska gibi birçok bilgine göre, Sasani simyasının onun eserlerindeki etkisini gösterir. İslâm'ın gelmesiyle birçok teorik ve pratik simya merkezleri ortaya çıkmış ve İskenderiye, Çin, Fars ve Cabir'in kulliyatından görülebileceği gibi Hint okulları arasında bir sentez meydana gelmiştir.

İslâm simyasının kurucusunun —Cabir b. Hayyan— kimliği ve

kişiliği hâlâ sırdır. Bazıların onun varlığından bile kuşku duyarken Kraus gibi birtakım kişiler de ona atfedilen eserlerin sahihliğinden şüphe duymaktadır. Fakat tüm deliller incelendiği vakit böyle bir şahsın varlığından, onun bir simyacı olduğundan ve altıncı Şii İmam Cafer el-Sadık'ın halkasına tabii olduğundan şüphe etmek mümkün değildir. Cabir'in külliyatında bulunan bazı eserlerin sonradan İsmaili eğilimi olanlar da eklendiği de aşikardır. Cabir'in simyası ile İsmaililik arasındaki ilişki *Kitab el-Mâcid*'de açıkça görülebilir, ayrıca harflerin sembolizmi gibi konularda Tasavvuf geleneği ile de aralarında bağlar mevcuttur.

Cabir'e geleneksel bilimlerde şu isimler verilmiştir: El-Azdi, el-Kûfi, el-Tûsî, el-Sûfi. Cabir'in Kufe'li ve fakat Horasan'da yaşayan bir Arap mı, yoksa Horasan'lı ve sonradan Kufe'ye giden bir Farisi mi, ya da bazılarının dediği gibi İran ve Irak'ta yaşayan bir Süryani mi olduğu konusu tartışmalıdır. Ancak kesin olan şudur ki Cabir'in ailesi ve kendisi uzun süre Tus, Horasan'da —ikinci/sekizinci asra uzayan bir zaman diliminde— yaşamış ve hayatının önemli bir kısmını Kufe'de ve Bağdat'ta Harun el-Reşid'in sarayında geçirmiş bir Sufi'dir. İmam el-Cafer'in halkasına tabi olan Cabir'in mezarının yakın zamanlarda İran'ın batısında bir yerde bulunduğunu iddia edenler çıkmıştır. Şöyle ya da böyle Cabir İslâm simyasının kurucusu ve sonraki asırlar için örnek bir Müslüman simyacıdır.

Cabir'in eserleri sadece simyayı değil, kozmoloji, psikoloji, doğal felsefe ve hatta dil ilmini de ele almıştır. Bu eserler simyada âlem ruhundaki çeşitli eğilimlerin ahengini simgeleyen "denge" fikrinin egemenliğinde olan bir genel doğa felsefesi içerir. İlaveten birçok kimyasal bilgi ve nitrik asit ile bakır bileşiklerinin hazırlanmasına ilişkin malumatı da içerirler. Simya tasvirlerine metallerin yapısına ilişkin kükürt-civa teorisi egemendir, bu teori Latin Geber vasıtasıyla Batı'da da tanınmıştır. Ayrıca bu eserlerde Cabir'in ilk olarak özel simyevi anlamında kullandığı iksir üzerine de birçok şey söylenmiştir. Cabir'e göre iksir ile kimya (simya terimi bundan gelmektedir) aynı şeydir. Her ikisi de transmütasyonun etkeni olan amili ifade eder.

Cabir'den kısa süre sonra telif edilen iki temel simya kitabından biri el-Me'mun iktidarı döneminde yazılan ve sonunda "Zümrüt Tablosu" bulunan muhtemelen Süryani kaynaklı *Sırr el-Halika*, diğeri de Mısırlı simyacı Osman b. Süveyd'in yazdığı "*Turba Philosophorum*"dur. Bu iki kitap Cabir ile Cabir'in simyadaki gerçek halefi olan Muhammed

b. Zekeriyya el-Razî arasındaki boşluğu doldurmaktadır. Razî, din ve tabiat konusunda Cabir'den farklı düşünüyordu; hatta Şiilerin te'viline —ki hem Şiiler hem de Sufiler bu te'vil yoluyla vahyin ve doğal fenomenlerin batıni anlamına nüfuz etmeye çalışıyorlardı—karşı çıkmıştır. Böyle yapmakla Razî simyayı maddi cevherlerin bilimine yani kimyaya çevirmiştir. Ne var ki, onun simya kitapları Cabir'in eserlerinin başlığını taşır ve kendisi Cabir'den oldukça etkilenmiştir. Fakat Cabir'in denge fikriyle hiç ilgilenmemiştir. Yine de Cabir'in simya atmosferinde yürümeye devam etmiştir: "Razî'nin eserleri incelendiği vakit onun teorik simyadan ziyade pratik kimya ile ilgilendiği izlenimi verecektir."[3]

Razî'nin en ünlü simya kitapları *Sırr el-Esrar* ile bununla karıştırılan Esrar'dır. Ruska tarafından *Sırr el-Esrar* şeklinde baskıya hazırlanan *Esrar*, simya araç-gereçlerini anlatan ve Razî'nin laboratuvar çalışması ve deneye olan ilgisini gösteren bir kitaptır. Razî cevherleri hayvan, bitki ve mineral şeklinde tasnif eden ilk kişidir. Aynı zamanda birçok kimsayal işlemi —örneğin yakarak toz haline getirmek demek olan kalsinasyon (calcination)— de tarif eden Razî'nin eserleri ilk kimyasal dökümanlar —gerçi hâlâ simya dilini kullanır bu dökümanlar— olarak kabul edilmelidir.

İran'da simya geleneği Razî'den sonra da sürmüştür. Bunu *Risale* fi'l-Kimya'nın yazarı Mu'tezili Kadi Abdülcebbar'ın ve *Ayn el-San*'a ve *Aun el-Sînâ*'a'nın yazarı Ebu'l-Hakim Muhammed el-Kâsi'nin eserlerinde görebiliriz. Sonraki asırlarda yazarların çoğu, İslâm simyasını zirveye ulaştıran Cabir ve Razî gibi ilk üstadların eserlerine dayanmıştır. Simya, hem zanaatlarla bağlı nefs işlevsel bir bilim olarak hem de Sufizme bağlı nefs ilmi şeklinde varlığını devam ettirmiştir. Bu ikinci şekilde simya, Safevî döneminde Mir Findiriski'nin simya kitabı ile Kacar Sufi şair Muzaffer Ali Şah'ın simyevi şiirleriyle önemli eserler vermeye devam etmiştir.

VII. TIP

İslâm ve Grek tıpları arasındaki büyük bağ, İskenderiye tıbbında değil, geç Sasani tıbbında özellikle Cundişapur Okulu'nda aranmalıdır. İslâm'ın doğuş yıllarında Cundişapur en iyi durumunu yaşıyordu. Cundişapur bu dönemde Grek, Hint ve İran tıp geleneklerini kozmopolit bir atmosferde birleştirerek —bu da İslâm tıbbının zeminini hazırlamıştır— en önemli tıp merkezi haline gelmiştir. Bu hareket daha sonra İs-

lâm tıbbında meydana getirilecek olan sentezin başlangıcı olup bu dönemde tesis edilen uygulama ve kurumlar asırlarca sonra Bağdat'ta ve İslâm medeniyetinin diğer merkezlerinde görülen tıbbi faaliyetleri etkilemiştir. "Tüm bir hastane sisteminin şerefi büyük oranda İranlılar'a aittir. Muhmmad döneminin hastaneleri büyük çapta Cundişapur'un Sasani hastane geleneklerine ve ideallerine göre inşa edilmiştir."[4] Adududdevle'nin Şiraz ve Bağdat'taki ünlü hastaneleri ile Şam ve Kahire'deki daha sonra inşa edilen hastaneler Cundişapur modeline göre yapılmıştır. İslâm tıbbın ilk ürünleri de yine bu önemli tıp merkezinden gelmiştir.

Sahabe-i Kiram'dan biri olan Haris b. Kalada, Cundişapur'da çalışmışsa da İslâm tarihindeki ilk tıp mensupları Hıristiyan ve Yahudi idi; bunların en önemlisi de Hipokrat ve Galen'in külliyatını ve başka bağımsız eserleri Arapça'ya kazandıran Huneyn b. İshak'tır. Halifelerin hekimleri, halife el-Mutekid dönemine kadar —bu halifenin hekimi Müslüman bir Farisi olan Ahmed b. Tayyib el-Serahsi'dir.— Hıristiyan ve Yahudi idi. Hıristiyanlar arasında da Fars kökenli veya Farisi arkaplana sahip olanlar vardı; bunların en önemlileri Buhtişu ve Meseveyh aileleridir. Buhtişu ailesinin üyeleri Cundişapur hastanesinin yöneticileriydi; bu aileden pek çok hekim çıkmıştır. Bunlardan biri —Circis— Abbasi halifesi el-Mansur tarafından içine düştüğü hazımsızlık illetini tedavi etmek üzere Bağdat'a davet edilmiştir. Bu hastalığı tedavi etmedeki başarısından dolayı Circis halifelerin hekimi olmuştur; ondan sonra da tüm okul Bağdat'a taşınmış; bu da İslâm tıbbının başlangıcını oluşturmuştur.

Meseveyh ailesine gelince; bu ailenin reisi gerçek bir dahi olup Cundişapur hastanesinde resmi eğitim görmeden tıp bilgisini tecrübe ile kazanmıştır. Daha sonra Harun el-Reşid döneminde takdir görmek üzere Bağdat'a gelmiştir. Bu şahsın üç oğlu da hekim olmuştur; bunların arasında Yuhanna b. Meseveyh en iyi bilinenidir. Gerçekten o üçüncü/dokuzuncu asrın ilk yarısında Bağdat'taki en iyi hekimdi; ayrıca İslâm tarihinde ilk kez hayvanların anatomisini inceleyen ve oftalmoloji üzerine ilk Arapça eseri yazan da odur. Yine bu dönemde Fars dünyasının önemli hekimleri arasında Cundişapur'lu Sabur b. Sehl ile Yahya b. Serapion vardır.

Üçüncü/dokuzuncu yüzyıldan itibaren Müslümanların kendileri artık tıpla ilgilenmeye başlamış ve tıp tarihinin önemli şahsiyetleri arasında yer almaya başlamıştır. Bu şahsiyetlerin en büyükleri, İslâm tıbbının

altın çağını açan ve E.G. Browne'nin *Arabian Medicine* adlı eserinde ayrı ayrı bahsettiği dört İranlı hekimdir: Ali b. Rabban el-Taberi, Muhammed b. Zekeriyya el-Razî, Ali b. el-Abbas el-Mecusi ve İbn Sînâ. Bu dört zat üçüncü/dokuzuncu asırdan beşinci/onbirinci asra kadar iki yüzyıl sahneye egemen olmuş ve şu önemli isimleri gölgede bırakmıştır: *El-Mualecat el-Bukratiyye* adlı eserin yazarı Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed el-Taberi, bilinen en eski İran tıp kitabı olan *Hidayet el-Müteallimin fi't-Tıbb*'ın yazarı Razî'nin talebesi olan Ebubekir Rabi' el-Ahvini el-Buhari, İbn Sînâ'nın tıp hocası Ebu Mansur b. el-Hasan el-Kamari ve *Kitab el-Mi'a fi'l-Sînâ'at el-Tıbbiyye* adlı eseri İbn Sînâ'nın *Kanun*'u için model görevi gören Ebu Sehl İsa b. Yahya el-Cürcani.

Zerdüşlük'ten Müslüman olan Ali b. Rabban el-Taberi İslâm tıbbının ilk büyük kitabını yazmıştır. *Firdevs el-Hikmet* adındaki bu eser Hipokrat ve Galen tıp geleneklerinin bir hülasası olup son bölümünde Hint tıbbı anlatılmıştır. Bu kitabın değeri onun patolojik ve farmakolojik meseleleri ele alış biçiminde yatmaktadır.

Taberi, İslâm klinik tıbbının gerçek kurucusu olan Razî'nin hocasıdır. Dördüncü/onuncu asrın bu büyük ilim şahsiyeti hayatının ilk dönemlerini simya, müzik ve felsefeye adamış, tıbba ancak yaşamının son dönemlerinde ilgi duymaya başlamıştır. Buna rağmen onun bu alandaki bilgisi öylesine artmış ki kısa süre sonra önce Rey şehrindeki sonra da Bağdat'taki hastanenin başhekimi olmuştur. Farklı hastalarla kazandığı geniş tecrübeler Razî'yi muayene ve teşhiste önemli bir otorite yapmıştır. Hakikaten o İslâm'ın belki de en büyük klinik hekimidir. Onun başta eseri olan *el-Havi* (Latince'ye *"Continens"* olarak çevrilmiştir) İslâm klinik tıbbının en değerli belgesi olup yazarın gözlemdeki (muayene) ustalığının şahididir. Razî tıp ve ilgili alanlar üzerine tamı tamına elli altı eser yazmıştır. *El-Havi*'den sonra en önemlileri Latince'ye de çevrilmiş olan *Kitab el-Mansuri* ile çiçek hastalığı ve kızamık üzerine yazdığı küçük değerli eseri *Kitab el-Cederi ve'l-Hasba*'dır. Bu son eser diğer birçok küçük eseri ile beraber Latince'ye *"Opera Parva Abubetri"* adıyla çevrilmiştir; daha sonra birçok başka Avrupa diline de tercüme edilmiştir.

Razî, çiçek hastalığını tanımlayan ve çocuk bakımı ve sağlığı üzerine kitap yazan ilk isimdir. Razî daha çok alkolun izolasyonu, onun tıpta bir antiseptik olarak kullanılması ve civanın müshil olarak istimal edilmesiyle tanınır. Latin Ortaçağı'nda *"Album Rhasis"* şeklinde ünlenen Razî hem Doğu'da hem de Batı'da büyük tesir bırakmış ve İbn

Sînâ'dan sonra Müslüman hekimlerin en etkili olmuş olanıdır.

Razî ile İbn Sînâ arasındaki büyük tıp adamı Ali b. Abbas el-Mecusi el-Ahvazi'dir. Bu şahıs hakkında pek bilgi bulunmamaktadır; yalnızca onun Ahvaz veya Bihbahan'lı olduğunu ve Adududdevle'ye hekimlik yaptığını biliyoruz. Batı'da *"Liber regius"* olarak bilinen *Kamil el-Sînâ*'a veya *Kitab el-Maliki* adlı şaheseri *el-Havi*'den sonraki en büyük eser olup İbn Sînâ'nın *Kanun*'u yazılana kadar standart ders kitabı olarak okutulmuştur. Ahvazi, Ebu Mahir Musa b. Seyyar el-Kummi ile tıp çalışmış ve hem Grek hem de Müslüman otoritelerle içiçe olmuştur. Razî'yi de iyi tanıyan Ahvazi, *el-Havi*'yi intizamsız olduğu gerekçesiyle eleştirir. *Kitab el-Maliki* adlı eser düzenliliğiyle tanınır. Teorik ve pratik tıp üzerine yazılmış bu eser iki ana kısıma sahip olup her kısım kendi içinde on bölüme ayrılır. Bu bölümlerin en mühimi eserin en orijinal kısmı olan onuncu bölümdür; bu bölümde cerrahi anlatılmaktadır. Son bölüm de enteresan olup farmakoloji ile alakalıdır.

Ahvazi'den sonra da önemli hekimler yetişmiştir. Örneğin İbn Sînâ'nın çağdaşı olan ve İbn Sînâ ile Horasan'a göç ederken yolda ölen Ebu Sehl İsa b. Yahya el-Mesihi el-Cürcani bunlardan biridir. Fakat onun ismi, tıpkı dördüncü/onuncu asrın ikinci yarısında yaşayan diğer tüm hekimlerinki gibi İbn Sînâ'nın gölgesinde kalmıştır. Hem Doğu'da hem Batı'da Ortaçağın en etkili tıp adamı olan büyük hekim İbn Sînâ daha onsekiz yaşındayken ünlü bir hekimdi ve ölümüne kadar da hekimlik yapmıştır. İbn Sînâ önceki hekimlerin titiz ve ince gözlem (muayene) tekniklerini, bir tıp ve genel olarak felsefi bir kafayla birleştirmiştir; bunu *Kanun*'un ilk kitabında açıkça görebiliriz. İbn Sînâ bir anlamda Hipokrat ve Galen'in tek bir kişi olmuş halidir. Onun gözlemleri bazı hastalıkların teşhis edilmesine yardım etmiştir; örneğin ilk defa onun tarafından doğru bir şekilde tarif edilen menenjitte böyle olmuştur. Onun sahip olduğu insan ruhu bilgisi psikosomatik tıbbın onun elinde büyük gelişme kaydetmesine yol açmıştır. Fakat belki de hepsinden önemlisi onun felsefi zihni, bugün bile hâlâ oldukça değerli olan bir tıp felsefesi yaratmıştır.

İbn Sînâ'nın yazdığı tıp şaheseri *Kanun* veya *"Canon"* Doğunun en ünlü tıp eseri olmuş ve ondan bugünkü hekimler hâlâ yararlanmaktadır. Batıda da Latince'deki çevirisiyle hemen hemen aynı derecede tanınan İslâm'ın bu tıp abidesi kendisinden önceki herşeyin sentezi ve kendisinden sonraki herşeyin temelidir. İbn Sînâ bazı küçük tıp kitapları da yazmıştır. Örneğin bunlardan biri *Urcuza* diğeri Farsça olan ve

nabız üzerine yazdığı *Daniş-i Rag* veya *Nabdiyye*'dir. Bu son kitap özellikle İbn Sînâ'nın sahih Farsça eserlerinden biri olması bakımından önemlidir. İbn Sînâ'nın tıp ilgisi farmakolojiden psikolojiye kadar uzanır. İbn Sînâ, dünyanın büyük tıp sistemlerinden olan bir tıp okulunu kurmuştur; bu okul birçok tıp alanında hâlâ değerini korumaktadır.

İbn Sînâ'dan sonra İslâm tıbbı gittikçe bölgesel bir nitelik kazanmıştır. Örneğin bir Endülüs ve Mağrib okulu, bir Mısır veya İran okulu şeklinde bölünmelerin ortaya çıktığını görüyoruz. İran okulu, Farsça'yı daha sık kullanmaya başlamıştır. İran'ın geniş bir tıp ansiklopedisi olan Cürcani'nin Zahiriye Garazmşah'ı, Safevî İran'ı ve Moğol Hindistan'ındaki diğer birçok eser gibi *Kanun*'a dayanır. Neticede yaşam bilimlerinde olduğu gibi tıpta da ilk İslâm asırları, çoğu şu ya da bu şekilde İran vasatıyla alakalı olan ve İslamî ilimlerin tabiatını ve istikbaldeki istikametini belirleyen pek çok büyük şahsiyet yetiştirmiştir.

[1] M. Levey, s. 3.

[2] E.J. Holmyard, "Simya Araç-Gereçleri", *A. History of Technolopy*, ed. E. Singer et al., vol II (Oxford, 1957), s. 731).

[3] E.J. Holmyard, Alchemy, s. 86.

[4] C. Elgood, s. 173.

düşünce dizisi: 53



Makaleler II

Seyyid Hüseyin Nasr

"Manevî ve fikrî alandan maddi alana kadar hemen her düzeyde çarpışma ve mücadele içinde olan bir dünyada barış ve huzur arayanlar, bunun için çoğu kez önce maneviyat ile bilimi uzlaştırmaya yönelmişlerdir. Gerçekten bugün bu türden çabaları hemen her yerde bulabilirsiniz; ancak bu çabaların çoğu iyi niyetli dahi olsa günümüz dümyasını daha da kaosun içine sürüklemiştir. Bunların ekseriyeti realiteye değil, duygusal tepkilere; açıklık ve kesinliğe değil müphem tanımlamalara dayanmaktadır. Ama duyulardan elde edilen bilgi ile vahiy, akıl veya aydınlanmadan gelen hikmeti birbirine karıştıran günümüz insanlığının içine düştüğü cehaleti ancak açık ve kesin tanımlar yok edebilir. Batı'da ve kullandıkları tanımların ve kavramların pek farkında olmayan Batılılaşmış Doğulular'da revaçta olan Yeni Çağ zihniyetinin bir özelliği olan bu bilim-maneviyat "harmonisi"nin kendisi, bugünün dünyasında kafaları karıştırmıştır."

Makaleler II adlı bu derlemede Nasr bilim, İslâm bilimi, hikmet ve maneviyat gibi kavramlardan hareketle belli başlı İslâm düşünürlerinin bu konudaki tavırlarını ve bir örnek olarak İran'daki klasik İslâm bilimi araştırmalarını ortaya koymayı deniyor.

ISBN 975574159-3





insan yayınları